۲۱

فقه و حقوق

بسم الله الرحمن الرحیم

فقه و حقوق(مجموعه آثار)

نویسنده:

مرتضی مطهری

ناشر چاپی:

مجهول (بی جا ، بی نا)

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

فقه و حقوق جلد۲۱

مشخصات کتاب

موضوع: فقه استدلالی نویسنده: مطهری، شهید مرتضی تاریخ وفات مؤلف: ۱۳۹۹ ه ق زبان: فارسی قطع: وزیری تعداد جلد: ۳
تاریخ نشر: ه ق نوبت چاپ: اول مکان چاپ: قم- ایران

مقدمه

بسمه تعالی

جلد بیست و یکم مجموعه آثار استاد شهید آیت اللّه مطهری (و جلد سوم از بخش فقه و حقوق) مشتمل است بر دو جلد کتاب اسلام و نیازهای زمان و دو سخنرانی استاد در این زمینه. کتاب در سه بخش تنظیم شده است.

بخش اول شامل جلد اول کتاب اسلام و نیازهای زمان است. این کتاب مجموعه‌ای است از یک مقدمهٔ کوتاه به قلم استاد تحت عنوان «اسلام و مقتضیات زمان» و ۲۶ سخنرانی ایشان تحت همین عنوان در زمستان سال ۱۳۴۵ هجری شمسی و در شبهای ماه مبارک رمضان در مسجد اتفاق تهران.

نوارهای این سخنرانیها در دست نیست و این بخش تنظیم‌شدهٔ متنی است که در همان زمان از نوار استخراج گردیده و در اختیار استاد شهید قرار گرفته است و ایشان چهار جلسهٔ اول آن را ملاحظه نموده و ضمن اصلاحات عبارتی مطالبی بر آن افزوده‌اند. لذا عناوین سخنرانیها نیز غیر از چهار جلسهٔ اول که از آن متفکر شهید است، از ویراستار می‌باشد و حتی المقدور سعی شده است که این عناوین از متن سخنرانیها استخراج شود.

بخش دوم را جلد دوم کتاب اسلام و نیازهای زمان تشکیل می‌دهد که

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۱۰

شامل بحثهای استاد در انجمن اسلامی پزشکان در سال ۱۳۵۱ می‌باشد.

«تک سخنرانی‌ها» بخش سوم این شماره از «مجموعه آثار» استاد است که مشتمل بر دو سخنرانی ایشان می‌باشد. اولی تحت عنوان «اسلام و نیازهای جهان امروز» که در حدود سال ۱۳۴۷ هجری شمسی در حسینیهٔ ارشاد ایراد شده است، و دومی در موضوع «قوانین اسلام در مقایسه با توسعه و تحول دنیای جدید» که در حدود سال ۱۳۵۰ هجری شمسی در دانشکدهٔ الهیات دانشگاه مشهد برگزار گردیده است. این دو سخنرانی در کتاب پانزده گفتار به چاپ رسیده است.

این کتاب همچون دو مجلد قبلی بخش فقه و حقوق، تا حد زیادی حاکی از روش فقهی آن اسلام‌شناس عظیم الشأن است و قرابت آن را با نظرات امام خمینی (ره) نشان می‌دهد. افسوس که منافقان فرصت بیشتر را از آن درخت تناور برای ثمردهی گرفتند و به تعبیر امام (ره) همگان را از ثمرات ارجمند او محروم نمودند. شکر خدای را که آنچه از آن فیلسوف و فقیه عالی مقام باقی است و با خون پاکش امضا شده است برای عارف و عامی سودمند و فرحزاست.

از خدای متعال توفیق بیشتر مسئلت می‌کنیم.

شهریور ۱۳۸۱ برابر با جمادی الثانی ۱۴۲۳

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۲۱

مقدمه: اسلام و مقتضیات زمان

برای روشنفکران مسلمان در عصر ما که از نظر کیفیت زبده‌ترین طبقات اجتماعی می‌باشند و از نظر کمیت خوشبختانه قشر قابل توجهی به شمار می‌روند، مهمترین مسئلهٔ اجتماعی «اسلام و مقتضیات زمان» است.

دو ضرورت فوری، مسئولیتی سنگین و رسالتی دشوار بر دوش این طبقه می گذارد: یکی ضرورت شناخت صحیح اسلام واقعی به عنوان یک فلسفهٔ اجتماعی و یک ایدئولوژی الهی و یک دستگاه سازندهٔ فکری و اعتقادی همه جانبه و سعادت‌بخش، و دیگر ضرورت شناخت شرایط و مقتضیات زمان و تفکیک واقعیات ناشی از تکامل علم و صنعت از پدیده‌های انحرافی و عوامل فساد و سقوط.

برای یک کشتی که می‌خواهد اقیانوسها را طی کند و از قاره‌ای به قارهٔ دیگر برود، وجود قطب نما برای جهت‌یابی و هم لنگر محکم برای محفوظ ماندن و غرق نشدن و زیر پا گذاشتن جزر و مدها ضروری است، همچنان که شناخت وضع و موقعیت جغرافیایی دریا در هر لحظه امری حتمی است. ما باید از طرفی اسلام را به عنوان یک

راهنمای سفر و یک لنگر محکم و نگهدارنده از غرق شدن در جزر و مدها، و هم شرایط خاص زمان را به عنوان مناطق و منازل بین راه که باید مرتباً به آنها رسید و گذشت کاملًا بشناسیم تا بتوانیم در اقیانوس متلاطم زندگی به سرمنزل مقصود برسیم.

از نظر گروه نامبرده، در اینجا مشکل لا ینحلّی وجود ندارد. فقط آشنا نبودن با حقایق اسلام و یا تمیز ندادن میان عوامل توسعه و پیشروی زمان و میان جریانها و پدیده‌های انحرافی که لازمهٔ طبیعت بشری است، ممکن است مسأله را به صورت معما جلوه دهد.

ولی افراد و طبقاتی هستند که این مسأله را واقعاً به صورت یک معمای لا ینحل و به صورت یک تضاد آشتی‌ناپذیر می‌نگرند و معتقدند «اسلام» و «مقتضیات زمان» دو پدیدهٔ غیر متوافق و ناسازگارند و از این دو حتماً یکی را باید انتخاب کرد: یا باید به اسلام و تعلیمات اسلامی گردن نهاد و از هرگونه نوجویی و نوگرایی پرهیز کرد و زمان را از حرکت بازداشت، و یا باید تسلیم مقتضیات متغیر زمان شد و اسلام را به عنوان پدیده‌ای متعلق به گذشته به بایگانی تاریخ سپرد. روی سخن در این مقاله با این گونه افراد است.

استدلال این گروه این است که اسلام به حکم اینکه دین است بویژه که دین خاتم است و دستوراتش جنبهٔ جاودانگی دارد و باید همان‌طور که روز اول بوده برای همیشه باقی بماند، یک پدیدهٔ ثابت و لایتغیر است. و اما زمان در طبع خود متغیر و کهنه و نو کُن است.

طبیعت زمان اقتضای دگرگونی دارد و هر روز اوضاع و احوال و شرایط جدیدی خلق می کند مغایر با شرایط پیشین. چگونه ممکن است چیزی که در ذات خود ثابت و لا-یتغیر است با چیزی که در ذات خویش متغیر و سیّال است، توافق و هماهنگی داشته باشند؟ آیا ممکن است تیرهای برق و تلفن که در منطقهٔ معینی در کنار جاده‌ها نصب می‌شوند با اتومبیلهایی که مرتباً از جاده‌ها عبور می کنند و در دو لحظه در یک نقطه نیستند، توافق و هماهنگی داشته باشند؟ آیا ممکن است جامه‌ای که برای یک کودک دوساله دوخته می‌شود تا

بیست سالگی او مورد استفاده قرار گیرد، در حالی که جامه در طول بیست سال همان است که بوده و تن کودک ماه به ماه و سال به سال رشد می‌کند و بر ابعادش افزوده می‌گردد؟!.

باید اعتراف کرد که مشکلی است و ارائهٔ راه حل صحیح آن چندان آسان نیست. این مشکل آدمی را به یاد مشکلی می‌اندازد که فلاسفهٔ الهی تحت عنوان «ربط متغیر به ثابت» و «ربط حادث به قدیم» طرح کرده و راه حل آن را ارائه کرده‌اند. مشکل فلاسفه از آنجا پیدا می‌شود که علت متغیر باید متغیر و علت ثابت باید ثابت باشد و همچنین علت حادث باید حادث و علت قدیم باید قدیم باشد، پس چگونه است که همهٔ متغیرها و حادثهای جهان در نهایت امر به یک علت ازلی غیر قابل تغییر منتهی می‌گردد؟ فلاسفه «رابطی» کشف کرده‌اند که از وجهه‌ای ثابت و ازلی است و از وجهه‌ای متغیر و حادث، و معتقدند که اوست پیونددهندهٔ متغیرها و حادثها به ذات قدیم و کامل ازلی.

اینجا طبعاً این پرسش در ذهن مطرح می‌شود که آیا در مسئلهٔ «اسلام و مقتضیات زمان» نیز که یک مسئلهٔ اجتماعی است پای یک «رابط» در میان است؟ اگر چنین است، آن رابط چیست و از چه مقوله‌ای است؟.

حقیقت این است که در استدلال فوق دربارهٔ عدم امکان توافق میان اسلام و مقتضیات زمان، نوعی مغالطه به کار رفته است، هم در ناحیهٔ اسلام و هم در ناحیهٔ مقتضیات زمان.

اما از ناحیهٔ اسلام از آن نظر که جاودانگی قوانین اسلام و نسخ‌ناپذیری آن که امری قطعی و از ضروریات اسلام است با قابلیت انعطاف که امری است مربوط به سیستم قانون‌گذاری اسلام و خود اسلام خود به خود با مکانیسم مخصوص که از مختصات سیستم قانون‌گذاری اسلام است به وجود می‌آورد، یکی فرض شده است و حال اینکه این دو تا کاملًا از یکدیگر جدا هستند. قدرت شگرف جوابگویی فقه اسلامی به مسائل جدید هر دوره‌ای نکته‌ای است که

اعجاب جهانیان را برانگیخته است. تنها در زمان ما مسائل جدید رخ ننموده است؛ از آغاز طلوع اسلام تا قرن هفتم و هشتم که تمدن اسلامی در حال توسعه بود و هر روز مسائل جدید خلق می‌کرد، فقه اسلامی بدون استمداد از هیچ منبع دیگر وظیفهٔ خطیر خویش را انجام داده است. در قرون اخیر بی‌توجهی مسئولین امور اسلامی از یک طرف و دهشت‌زدگی در مقابل غرب از طرف دیگر، موجب شد که این توهّم پیش آید که قوانین اسلامی برای عصر جدید نارساست.

اما از ناحیهٔ مقتضیات زمان: مغالطه‌ای که از این ناحیه به کار رفته از آن جهت است که چنین فرض شده که خاصیت زمان این است که همه چیز حتی حقایق جهان را نیز فرسوده و کهنه نماید و حال آنکه آنچه در زمان کهنه و نو می‌شود ماده و ترکیبات مادی است. یک ساختمان، یک گیاه، یک حیوان، یک انسان محکوم به کهنگی و زوال است اما حقایق جهان ثابت و لایتغیر است. آیا جدول فیثاغورس به حکم اینکه بیش از دو هزار سال از عمرش می‌گذرد کهنه شده است؟ آیا گفتهٔ سعدی:

«بنی آدم اعضای یک پیکرند»

چون هفتصد سال از عمرش می‌گذرد منسوخ و غیر قابل عمل است؟ آیا به دلیل اینکه عدالت و مروّت و وفا و نیکی چندین هزار سال است که دهان به دهان می‌گردد مندرس شده است؟ بلکه گفتن اینکه جدول فیثاغورس عمر چند هزار ساله دارد و گفتهٔ سعدی عمر هفتصد ساله، غلط است. محتوای جدول فیثاغورس و شعر سعدی حقایقی ازلی و ابدی می‌باشند و آنان بازگوکنندهٔ آن حقایق‌اند و بس.

می‌گویند قوانین عصر برق و هواپیما و فضانورد نمی‌تواند عیناً همان قوانین عصر چراغ نفتی و اسب و قاطر و الاغ باشد. جواب این است که شک نیست که در عصر برق و هواپیما مسائل جدیدی رخ می‌نماید که باید پاسخ خودش را بازیابد، ولی هیچ

ضرورتی ایجاب نمی‌کند که الزاماً چون برق بجای چراغ نفتی و هواپیما بجای الاغ آمده است باید مسائل حقوقی مربوط به اینها از قبیل خریدوفروش و غصب و ضمان و وکالت و رهن هم یکسره تغییر کند و یا چون

والدین و فرزندان و زوجین اعصار گذشته الاغ سوار بوده‌اند و پدران و مادران و فرزندان و شوهران و زنان عصر ما هواپیماسوارند پس الزاماً باید حقوق والدین بر اولاد و حقوق اولاد بر والدین و حقوق زوجین بر یکدیگر در عصر ما بکلی دگرگون شود.

اسلام راه است نه منزل و توقفگاه. خود اسلام از خود به عنوان راه (صراط مستقیم) یاد می‌کند. غلط است که بگوییم چون منزلها عوض شود راه هم باید عوض شود. در هر حرکت منظم دو عنصر اساسی وجود دارد: عنصر تغییر مواضع که متوالیاً صورت می‌گیرد، و عنصر ثبات راه و مدار حرکت.

ثانیاً آیا تنها اسلام است که به عنوان یک ایدئولوژی و یک فلسفهٔ اجتماعی و یک راهنمای سفر و حرکت و تکامل مدعی جاودانگی است؟! آیا مکتبهای اجتماعی دیگر که خود بیش از همه سنگ اصل تغییر را به سینه می‌زنند و هر پدیده‌ای را ناپایدار می‌دانند، خود آن مکتب را نیز متغیر و ناپایدار می‌دانند؟ می‌دانیم که جهان‌بینی مارکسیسم بر اصل تغییر و عدم ثبات طبیعت بنا شده است ولی هرگز مارکسیستهای اصیل، مارکسیسم را به عنوان پدیده‌ای کهنه و متعلق به قرن گذشته تلقی نمی‌کنند؛ هرگز نمی‌گویند به دلیل اینکه شخص کارل مارکس دوران جوانی را پشت سر گذاشت، پیر شد و سپس مرد، مارکسیسم هم محکوم به پیری و مرگ است. برعکس از مارکسیسم به عنوان اصولی پولادین و خلل‌ناپذیر یاد می‌کنند.

لنین دربارهٔ مارکسیسم می‌گوید:

شما نمی‌توانید حتی یکی از فرضیات اساسی یا یک جزء ذاتی از فلسفهٔ مارکسیسم را حذف کنید بدون آنکه ترک حقیقت واقعی کرده باشید و بدون آنکه در آغوش دروغهای ارتجاعیون بورژوا قرار گرفته باشید. فلسفهٔ

مارکس مانند یک قطعهٔ محکم پولاد است «۱» چرا؟ آیا استثنایی در جهان رخ داده است؟ یا خیر، مارکسیسم از آن جهت این ادعا را دارد که یک فلسفه است نه یک پدیده، و بعلاوه فلسفه‌ای است که به حسب ادعای خود قوانین واقعی زندگی بشر را شناخته است.

بدیهی است که مارکسیسم نمی‌تواند این ادعا را در انحصار خود قرار دهد. هر فلسفهٔ اجتماعی می‌تواند این ادعا را اظهار کند و دلیل خود را ارائه دهد. هیچ مکتب اجتماعی را به دلیل شناسنامه و تاریخ تولد نمی‌توان محکوم به زوال و فنا دانست.

از این رو ما اگر بخواهیم دربارهٔ اسلام و مقتضیات زمان قضاوت کنیم تنها راه این است که با معارف اسلامی آشنا شویم و روح قوانین اسلامی را درک کنیم و سیستم خاص قانون‌گذاری اسلامی را بشناسیم تا روشن شود که آیا اسلام رنگ یک قرن معین و عصر مشخص دارد و یا از مافوق قرون و اعصار وظیفهٔ رهبری و هدایت و سوق دادن بشر را به سوی تکامل بر عهده گرفته است.

البته توجه داریم که نظریه‌ای دربارهٔ تاریخ وجود دارد که می‌توانیم آن را «مادیت تاریخ» بنامیم؛ یعنی اینکه تاریخ از نظر ماهیت یک موجود صد درصد مادی است، نیرویی که موتور تاریخ را به حرکت می‌آورد روابط اقتصادی جامعهٔ بشری است و سایر شئون حیاتی اعم از فرهنگی و دینی و قضایی و اخلاقی تابعهای متغیری است از روابط اقتصادی و روسازیهایی است بر روی این زیرسازیها و طبعاً با دگرگونی روابط تولیدی و اقتصادی، همهٔ شئون زندگی دگرگون می‌گردد. اگر این نظریه

درست باشد، جبراً و الزاماً با تکامل ابزار تولیدی و روابط اقتصادی همه چیز باید تغییر کند.

اکنون مجال نقد این نظریه- که نیازمند به بسط زیادتری است-

---

(۱) بعثت و ایدئولوژی، صفحهٔ ۴۲، نقل از کتاب مادیت و انتقاد تجربی

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۲۷

نیست. همین قدر می‌گوییم این نظریه نتوانسته است توجیه درستی از تاریخ بیابد و هم نتوانسته تأییدی از صاحب نظران مستقل الفکر و غیر مقلد به دست آورد. تاریخ، ساختهٔ انسان و روابط انسانهاست.

در انسان و در روابط انسانی، عناصر پایدار زیادی وجود دارد که ثبات و بقای خود را علی رغم تغییرات روابط اقتصادی حفظ کرده است.

. اکنون نوبت آن است که در مختصات سیستم قانون‌گذاری اسلام بحثی به عمل آوریم، همان مختصاتی که سبب شده بدون آنکه اجازه بدهد نسخ و تبدیل در اصل قوانین اسلام رخ دهد و بدون آنکه بگذارد کوچکترین آسیبی به جاودانگی آن برسد، آن را نرم و قابل انعطاف و انطباق با صور متغیر زندگی ساخته است.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۲۹

اسلام و نیازهای زمان/ جلد اول

اشاره

(مباحث مسجد اتفاق تهران)

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۳۱

علت تغییر مقتضیات زمانها

اشاره

إِنّٰا عَرَضْنَا الْأَمٰانَةَ عَلَى السَّمٰاوٰاتِ وَ الْأَرْضِ وَ الْجِبٰالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهٰا وَ أَشْفَقْنَ مِنْهٰا وَ حَمَلَهَا الْإِنْسٰانُ إِنَّهُ كٰانَ ظَلُوماً جَهُولًا «۱».

این آیهٔ شریفهٔ قرآن که تلاوت شد از آیات بسیار پرمعنی قرآن کریم است. اینکه عرض می‌کنم پرمعنی است، با اینکه همهٔ آیات قرآن پرمعنی می‌باشد، از این نظر است که بعضی از آیات قرآن به شکلی مطلب را عرضه می‌دارد که مردم را وادار به تفکر و تعمق می‌کند.

قرآن کریم زیاد به تفکر دعوت می‌کند، یا به طور مستقیم و یا غیر مستقیم.

دعوتهای مستقیم قرآن کریم به تفکر همان آیاتی است که رسماً موضوع تفکر را عنوان کرده است، بی‌فکری را مذمّت و ملامت کرده است: إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللّٰهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لٰا يَعْقِلُونَ «۲». بدترین جنبندگان در نظر خدا کدامند؟ آیا آنهایی هستند که ما آنها را نجس العین می‌خوانیم؟ یا بدترین حیوانات آنهایی هستند که ضرب المثل کودنی هستند؟ نه، بدترین جنبندگان در نظر خدا و با مقیاس حقیقت

(۱) احزاب/ ۷۲

(۲) انفال/ ۲۲

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۳۲

عبارت است از انسانهایی که گوش دارند و کرند، زبان دارند و گنگ و لالند، قوهٔ عقل و تمیز به آنها داده شده است ولی آن را به کار نمی‌اندازند و فکر نمی‌کنند. نظیر این آیه که دعوت به تعقل شده است در قرآن زیاد است.

یک سلسله آیات داریم که غیر مستقیم مردم را به تعقل دعوت کرده است. آنها هم چند دسته‌اند و نمی‌خواهیم همهٔ آنها را عرض کنیم، چون از مطلبی که در نظر گرفته‌ام دور می‌مانیم. یک دسته از این آیات آیاتی است که مطلبی را با شکل و صورتی طرح می‌کند که عقل را به تفکر کردن و تأمل کردن برمی‌انگیزد. این خود یک روش خاصی است که برای تحریک عقول به کار برده شده است. از جمله همین آیه است. در این آیه که در موضوع انسان است، به شکلی مطلب بیان شده که انسان وقتی این آیه را تلاوت می‌کند فوراً چند علامت سؤال در جلو خودش می‌بیند.

إِنّا عَرَضْنَا الْأَمانَةَ عَلَى السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ الْجِبالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَها وَ أَشْفَقْنَ مِنْها وَ حَمَلَهَا الْإِنْسانُ إِنَّهُ كانَ ظَلُوماً جَهُولًا..

ما امانت را بر آسمانها و زمین عرضه کردیم. این امانت چیست؟ کدام امانت است؟

چگونه عرضه کردیم؟ بر کی عرضه کردیم؟ بر آسمانها و بر زمین و کوهها. چگونه امانتی را می‌شود بر آسمان و زمین و کوه عرضه کرد؟ امانت را ما عرضه داشتیم بر آسمانها، بر زمین و بر کوهها اما آنها از اینکه این امانت را بپذیرند امتناع کردند. کلمهٔ أبین أَنْ يَحْمِلْنَها آمده است، یعنی امتناع کردند از اینکه این امانت را به دوش بگیرند.

معلوم می‌شود نوع امانت نوعی است که این موجودات که این امانت بر آنها عرضه شده است باید تحمل کنند، به دوش بگیرند، نه صرف اینکه بپذیرند. شما در امانتهای معمول می‌گویید که فلانی فلان امانت را پذیرفت، نمی‌گویید به دوش گرفت. اما اینجا قرآن کریم می‌فرماید اینها امتناع کردند از اینکه این امانت را به دوش بگیرند. این «امانت به دوش گرفتن» موضوعی در ادبیات عربی و فارسی شده است. حافظ می‌گوید:

وَ حَمَلَهَا الْإِنْسانُ اما انسان این امانت را به دوش گرفت. فوراً این سؤال پیش

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۳۳

می‌آید که ما همهٔ انسانها را می‌بینیم ولی روی دوش آنها چیزی نمی‌بینیم. کدام بار است که بر دوش انسانها گذاشته شده است؟ پس معلوم می‌شود این شکل دیگری است. یک امانت جسمانی نبوده است که خدا یک جسمی را عرضه بدارد به زمین، بگوید نه؛ به کوهها، بگوید نه؛ به آسمانها، بگوید نه؛ ولی به انسان بگوید تو، انسان بگوید بلی من حاضرم.

بعد می‌فرماید: إِنَّهُ كانَ ظَلُوماً جَهُولًا انسان که تنها موجودی بود که حاضر شد این امانت را به دوش بگیرد ظلوم است. «ظلوم» از مادهٔ ظلم است. ظلم یعنی ستمگری.

ظلوم مبالغه در ظالم بودن است. این موجودی که این امانت را به دوش گرفت بسیار ستمگر است. جهل به معنی نادانی، و جَهُولًا مبالغه در نادانی است: و بسیار نادان هم هست. این باز یک سلسله سؤالهای دیگر به وجود می‌آورد: آیا خدا که این امانت را عرضه داشت، عرضه داشت که بپذیرند و به دوش بگیرند یا عرضه داشت که به دوش نگیرند؟ مسلّم عرضه داشت که به دوش بگیرند. حالا- که هیچ مخلوقی به خود اجازه نداده است و جرأت نکرده است که این امانت را به دوش بگیرد و تنها در میان صف مخلوقاتْ انسان قدم جلو گذاشته و گفته من حاضرم، حالا که قبول کرده چرا قرآن این موجود را ظلوم و

جهول خوانده است؟.

این قسمت آخر یعنی موضوع ظلوم و جهول بودن، بعد از موضوع امانت، از مشکلترین موضوعاتی بوده است که همیشه علمای اسلامی، مفسرین، عرفا روی این موضوع فکر می‌کردند که معنی ظلوم و جهول بودن چیست؟.

اینکه عرض کردم این آیه یک آیۀ پرمعنی می‌باشد مقصودم همین بود که عرض کردم؛ یعنی این آیۀ کریمه با زبانی مطلبی را بیان کرده است که خود به خود سؤالات زیادی را ایجاد می‌کند و عقل بشر را وادار به فکر و اندیشه می‌کند.

البته از نظر تمام مفسرین و از نظر اخبار شیعه و سنی هیچ جای تردید نیست که این امانت از نوع امور جسمانی و مادی نبوده است، بلکه یک امر معنوی است؛ یعنی در میان مخلوقات یک امری است که خدا اسم آن را امانت گذاشته است. حالا چرا اسم آن را امانت گذاشته است بماند، بلکه توفیقی پیدا شد و عرض کردیم. یک موضوعی بوده که خدا نام آن را امانت گذاشته است و در عالم تکوین بر تمام مخلوقات عرضه کرده ولی آنها نتوانستند به دوش بگیرند یعنی استعداد آن را نداشتند.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۳۴

معنای عرضه کردن چیست؟ معنای عرضه کردن این است که هر کمالی و هر فیضی از ناحیۀ خدا بر تمام مخلوقات عرضه می‌شود، فقط آن که استعداد دارد می‌پذیرد و آن که استعداد ندارد نمی‌پذیرد. می‌توانید مثال بزنید به پیغمبری، به امامت، به علم و به هرچه که بخواهید. آیا این موهبت که نامش رسالت است، از طرف خداوند به بعضی از انسانها عرضه می‌شود و از بعضی دیگر مضایقه می‌شود؟

یعنی پیغمبری را به پیغمبر عرضه کردند پذیرفت، به من عرضه نکردند، اگر به من هم عرضه می‌کردند می‌پذیرفتم؟ یا نه، آن حقیقتی که نامش وحی است، رسالت است، نبوت است، یک حقیقتی است که از ناحیۀ خداوند هیچ گونه مضایقه‌ای [در عرضۀ آن] نیست. آن حقیقت بر همۀ مخلوقات عرضه می‌شود، به سنگ هم اگر بتواند بپذیرد می‌دهند ولی سنگ نمی‌تواند بپذیرد، حیوان نمی‌تواند بپذیرد، انسانها هم نمی‌توانند بپذیرند مگر افراد بخصوصی.

آن امانت هم که خدا می‌فرماید عرضه داشتیم، بر تمام مخلوقات عرضه کردند و هیچ کدام از مخلوقات نتوانستند آن را بپذیرند مگر انسان.

پس تا اینجا می‌فهمیم که در انسان یک استعدادی وجود دارد که در موجودات دیگر آن استعداد وجود ندارد. انسان چون استعداد آن را داشت به او داده شد.

مقصود از «امانت»

حالا آن امانت چیست؟ ما از خود همین کلمۀ یَحْمِلْنَها می‌توانیم بفهمیم چیست.

معلوم می‌شود یک امری است که به دوش گرفتنی است. البته جسمانی و مادی نیست ولی تحمل‌کردنی است. وقتی به اخبار و روایات مراجعه می‌کنیم می‌بینیم آن چیزی که تفسیر می‌کرده‌اند با همین معنی جور درمی‌آید. آن امانت چیست؟ گفتند تکلیف و وظیفه و قانون، یعنی اینکه زندگی انسان زندگی‌ای باشد که او باید در پرتو تکلیف و وظیفه آن را صورت بدهد؛ یعنی برای او وظیفه معین کنند و او هم بار تکلیف، بار قانون، بار مسئولیت را به دوش بگیرد. و این همان چیزی است که در غیر انسان وجود ندارد؛ یعنی غیر انسان، همۀ مخلوقات و موجودات وظایفی را که انجام می‌دهند بدون تحمل مسئولیت است، روی اجبار و الزام است. تنها انسان است که می‌شود برای او قانون طرح کرد و او را مختار و آزاد گذاشت و به او گفت

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۳۵

اگر راه سعادت را می‌خواهی طی کنی باید از اینجا بروی و اگر راه بدبختی را می‌خواهی بروی از این طرف، و در هر حال اختیار با خودت است، حالا این تو هستی و این راه. این موضوع نامش «تکلیف» است.
مطلبی که تا اینجا عرض کردم یک مطلب مقدماتی بود. بعد راجع به آن بازهم توضیح خواهم داد.
باید اول عرض بکنم که در این شبها راجع به چه موضوعی می‌خواهم صحبت بکنم. حقیقتش این است که خودم مردّد بودم، و طبع من هم همیشه اینجور است که می‌خواهم موضوعی را عنوان کنم که مورد احتیاج است و شبهای متوالی در اطراف همان موضوع صحبت کنم تا آن را حلّاجی کرده و حل کنم، و از طرف دیگر فکر من همیشه این است که مسائلی را عنوان کنم که کمتر دربارهٔ آنها فکر و بحث می‌شود.
در میان موضوعاتی که به نظرم رسید، یک موضوع بیشتر جلب توجه کرد که دربارهٔ آن بحث کنم و البته اگر ببینم مستمعین این موضوع را نمی‌پسندند و موضوعات دیگری را پیشنهاد می‌کنند، چون شب اول است مانعی ندارد، از فردا شب موضوع را عوض کرده و موضوع دیگری را مطرح می‌کنیم. آن موضوعی که به نظر بنده رسیده مسئلهٔ «مقتضیات زمان» است که مسئلهٔ مهمی است و البته بیشتر طبقهٔ تحصیل کرده و دنیادیده دربارهٔ این مطلب سؤال می‌کنند. من خودم از اینکه بیشتر با این طبقات تماس دارم و برخوردهای زیادتری دارم، احساس می‌کنم که این یک عقدهٔ روحی عجیبی است که آیا انسان می‌تواند مسلمان باشد و در عین حال خودش را با مقتضیات زمان تطبیق دهد یا نه؟ گاهی می‌پرسند اساساً با توجه به اینکه مقتضیات زمان تغییر می‌کند، چگونه می‌شود انسان دیندار بماند؟ چون لازمهٔ دین‌داری این است که انسان خودش را در مقابل مقتضیات زمان نگاه دارد، و مقتضیات زمان تغییر می‌کند و چاره‌ای نیست. گاهی از کیفیتش سؤال می‌کنند که چگونه بایستی انسان خودش را تطبیق بدهد؟ یک عده می‌گویند انطباق پیدا کردن، ضد دین و مذهب است. یک عده هم این موضوع را بهانه قرار داده و علیه دین تبلیغ می‌کنند، می‌گویند به همین دلیل انسان نباید پایبند به دین باشد چون دین مانع تجدد و نوخواهی و پیشروی است و انسان اگر بخواهد در این دنیا ترقی داشته باشد باید طرفدار تجدد و نوخواهی و دشمن کهنه باشد، پس به همین دلیل انسان نباید

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۳۶

دیندار باشد.
ممکن است بعضی به اهمیت این موضوع پی نبرند اما بدانند اگر این مسأله برای خودشان مطرح نیست برای بچه‌هایشان مطرح است و اگر برای فرزندانشان هم امروز مطرح نیست دو روز دیگر مطرح خواهد شد. پس خوب است که ما این مسأله را بشکافیم و ببینیم نظر اسلام راجع به «مقتضیات زمان» چیست و اصلًا منطق چه اقتضا می‌کند که وقتی فردا با افرادی مواجه شدیم که می‌گویند باید با زمان پیشروی کرد و دائماً به روحانیون می‌گویند خودتان را با زمان تطبیق بدهید، آیا پیشنهادشان صحیح است یا نه؟.
این موضوع به نظر من ارجح آمد که چند شبی روی آن بحث کنیم. البته موضوعات زیادی در ضمن این موضوع پیش می‌آید که باید بحث کنیم. مثلًا یک بحثی است راجع به اخلاق. یک عده می‌گویند اخلاق نسبی است، و این موضوع نسبیت اخلاق در نوشته‌ها بسیار به چشم می‌خورد. می‌گویند اخلاق خوب و بد به طور مطلق نداریم. یعنی این‌طور نیست که اخلاق خوب همیشه خوب است و اخلاق بد همیشه بد است؛ بعضی از اخلاقیات برای مردم معینی و در زمان معینی خوب است و برای دیگران بد. اخلاق یک امر نسبی است. اخلاقی وجود ندارد که برای همهٔ مردم و در همهٔ زمانها خوب باشد.
یک مسئلهٔ دیگر که باز به همین مناسبت باید روی آن بحث کرد بحثی است راجع به زیربنای تاریخ، و مارکسیست و غیر

مارکسیست در این زمینه نظریاتی دارند و ما ناچاریم در ضمن مباحث خود از آن بحث کنیم.

تفاوت زندگی اجتماعی انسان با حیوانات اجتماعی

برای اینکه مفهوم این آیه روشن بشود یک مطلب را در نظر بگیرید: انسان زندگی اجتماعی دارد، یعنی باید با اجتماع زندگانی کند و الّا منقرض می‌شود. ولی انسان، تنها موجودی نیست که باید زندگی اجتماعی داشته باشد. در میان حیوانات هم بسیاری وجود دارند که زندگی اجتماعی دارند. مقصود این نیست که آنها فقط با هم هستند، چون صرفِ با هم بودن زندگی اجتماعی نیست. مثلًا آهوها با هم به طور دسته و گله زندگی می‌کنند، با هم چرا می‌کنند، با هم حرکت می‌کنند ولی زندگی اجتماعی ندارند، زیرا در میان آنها تقسیم کار و تقسیم مسئولیت و تشکیلات وجود

ندارد. زندگی اجتماعی یعنی زندگی‌ای که در آن تقسیم کار و تقسیم مسئولیت و نظم و تشکیلات وجود داشته باشد. بعضی از حیوانات واقعاً زندگی اجتماعی و تشکیلاتی دارند، در زندگی آنها تقسیم کار هم وجود دارد. همین‌طور که افراد بشر کارها را تقسیم کرده‌اند و تولید و توزیع دارند یعنی مایحتاج خودشان را تولید می‌کنند و بعد روی حساب معینی تقسیم می‌کنند، آنها هم تولید و توزیع دارند، تولیدهای فنی می‌کنند ...

در چند سال پیش کتابی منتشر شد که بسیار کتاب خوبی بود- و من در نوشته‌هایم به آن کتاب استناد کرده‌ام- به نام راز آفرینش انسان که نویسندهٔ آن یک پروفسور آمریکایی است و به فارسی ترجمه شده. در آن کتاب نوشته است:

بسیاری از حشرات کوچک مانند بعضی از مورچگان کشت و دامداری دارند. بعضی از حشرات، حشرات دیگر را که مایعی نظیر شیر در پستان دارند اهلی می‌کنند و در مقابل از شیر آنها استفاده می‌کنند و شیرها را در میان خودشان تقسیم می‌کنند.

همین‌طور که در میان افراد بشر تشکیلات هست آنها هم تشکیلات دارند، فرمانده دارند، فرمانبر دارند، سرباز دارند. کتابهایی که راجع به این نوع حشرات نوشته شده قابل ملاحظه است. پس تنها موجودی که زندگی اجتماعی دارد انسان نیست، خیلی از حیوانات هم هستند.

ولی یک تفاوت کلی وجود دارد. مطالعات علمی دانشمندان نشان می‌دهد موجوداتی که مانند انسان زندگی اجتماعی دارند، از وقتی که پا به دنیا گذاشته‌اند همین تشکیلات را داشته‌اند و تا امروز هم عوض نشده است؛ یعنی برعکسِ تاریخ تمدن بشر که ادوار زیادی دارد مثلًا می‌گوییم انسان عهد جنگل، انسان عهد حجر، انسان عهد آهن، عهد بخار و عهد اتم، حیوانات اینجور نیستند. هر نوع از انواع حیوانات یک نوع زندگی دارد. زندگی یک نوع متطوّر و متکامل نمی‌شود مگر آنکه خود نوع عوض شود و نوع دیگری جای آن را بگیرد و به عبارت دیگر حیوان در زندگی خود ابتکار و خلاقیت ندارد، نمی‌تواند وضع و طرز زندگی خود را عوض کند و شکل دیگر و تازه‌تر به آن بدهد، بر خلاف انسان که دارای چنین قدرت خلّاقه

و ابتکاری هست. برای حیوان تجدد و نوخواهی وجود ندارد ولی برای انسان وجود دارد. حال چرا؟ دلیلش إِنّا عَرَضْنَا الْأَمانَةَ عَلَى السَّماواتِ ... است. دلیلش این است که انسان فرزند بالغ و رشید خلقت است. انسان فرزندی است که خلقت، حمایت و سرپرستی مستقیم خود را از روی او برداشته و او را از نعمت آزادی و اختیار و ابتکار و استعداد مسئولیت برخوردار کرده است، پیمودن راه تکامل را بر عهدهٔ خودش گذاشته است. انسان به حکم: وَ خُلِقَ الْإِنْسانُ ضَعِیفاً «۱» از لحاظ فعلیت از همهٔ حیوانات ناتوان‌تر پا به هستی می‌گذارد، و از لحاظ استعداد و راهی که می‌تواند با قدم آزاد خود طی کند از همه کاملتر و

مجهزتر به دنیا می‌آید. به انسان قوهٔ انتخاب و کشف و ابتکار و خلاقیت داده شده است. انسان قادر است شکل تولید و توزیع مایحتاج خود را عوض کند، ابزارها و وسایل نوتر و بهتر از پیش اختراع نماید، سیستم زندگی خود را عوض کند، در روابط اجتماعی خود و در طرز تربیت و اخلاق خود تجدید نظر نماید، محیط را و زمین را و زمان را به نفع خود تغییر دهد، شرایط و اوضاع و احوال اجتماع خود را عوض نماید. این است که مقتضیات زمان برای انسان وضع متغیری دارد و برای حیوان وضع ثابتی دارد.

از همین جا این مسأله پیش می‌آید که اسلام به عنوان یک دین و یک آیین و به عنوان یک قانون زندگی، با مقتضیات متغیر زمان چه می‌کند؟ آیا نظر اسلام این است که باید با مقتضیات زمان نبرد کرد و در حقیقت جلو قدرت خلّاقه و نیروی ابتکار بشر را گرفت و نگذاشت محیط و زمین و زمان را عوض کند؟ یا برعکس، نظر اسلام این است که باید تسلیم زمان و مقتضیات زمان شد؟ و یا نظر سومی در کار است و لااقل توضیح و تفصیلی در میان است؟ به هر حال مسئلهٔ اسلام و مقتضیات زمان از اینجا آغاز می‌شود که در جلسات آینده دربارهٔ آنها باید بحث کنیم.

---

(۱) نساء/ ۲۸

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۳۹

دو نوع تغییر در زمان

اشاره

إِنّا عَرَضْنَا الْأَمانَةَ عَلَى السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ الْجِبالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَها وَ أَشْفَقْنَ مِنْها وَ حَمَلَهَا الْإِنْسانُ إِنَّهُ كانَ ظَلُوماً جَهُولًا..

از مذاکراتی که بعضی از آقایان محترم دیشب کردند و بعضی هم با تلفن صحبت کردند، معلوم شد مسئلهٔ مقتضیات زمان که دیشب عنوان شد مورد علاقهٔ آقایان محترم است.

تفاوت اساسی انسان و حیوانات اجتماعی

در شب گذشته این مطلب را عرض کردم که در میان جانـدارهایی که زنـدگی اجتماعی دارنـد تنها انسان است که زنـدگی متحول و متکاملی دارد؛ یعنی خداونـد آن موجودات دیگر را طوری خلق کرده است که زنـدگی ثابت و یکنواختی دارنـد، از اولی که پا به دنیا گذاشته‌اند با یک نظامات خاصی به وجود آمده‌اند و هرچه هم که زمان بر آنها گذشته است در نظامات و تشکیلات آنها تغییراتی پیدا نشده است. مثلًا زنبور عسل که یک جاندار اجتماعی عجیبی است، از دو هزار سال پیش که دانشمندان در وضع زندگی او کتابها نوشته‌اند تا امروز که دربارهٔ آن مطالعاتی صورت گرفته است هیچ نشان نمی‌دهد که این مخلوق در وضع زندگی خودش

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۴۰

تغییرات و تبدیلاتی داده باشد. نظم همان نظم است و تشکیلات همان تشکیلات و حال آنکه از دو هزار سال پیش تاکنون در زندگی انسانها هزاران تغییر و تبدیل پیدا شده است.

اولًا چرا؟ چرا آنها آن‌طور هستند و ما این‌طور؟ برای اینکه آنها به اصطلاح با غریزه زندگی می‌کنند نه با عقل؛ یعنی خداوند

یـک قـدرت مرموزی همراه آنهـا کرده است که حقیقت این قـدرت بر علم روشن نشـده است «۱»، جز همـان چیزی که قرآن فرموده است: وَ أَوْحى‏ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبالِ بُيُوتاً «۲» پروردگـار تو از راه مخفی به زنبور عسـل القـاء کرد. «وحی» همان فهماندن است از راه نهانی، از راهی غیر از راههای معمولی. همان قدرتی که در زبان علم «غریزه» نامیده می‌شود و قرآن آن را بـه نـام «وحی» نامیـده اسـت، همیشه همراه این موجود بـوده است و اوست که این موجـود را هـدایت و رهـبری می‌کنـد. ولی انسـان این‌طور نیست، آن‌طور آفریـده نشـده است. به انسـان قـدرتی داده شـده است که مـا نـام آن را «عقـل» یا «ابتکار» می‌گذاریم. انسان دارای قوهٔ ابتکار است اما حیوان ابتکار ندارد. این اساس مطلب است.

ابتکـار یعنی نقشـهٔ تـازه خلق کردن، نقشـهٔ جدیـد آفریـدن. حیوان همـان چیزی را که از طریق وحی به او فهمانـده شـده اسـت می‌دانـد، دیگر قادر نیست از پیش خود چیزی خلق کنـد یعنی نقشه‌ای را با فکر خودش طرح بکند، ولی انسان قادر است چون به انسان یک چنین قوهٔ عجیبی داده شـده است. غریزه را از او گرفته‌انـد و به او گفته‌انـد تو در پرتو این قوه باید زندگی بکنی. البته انسـان دارای وحی هست به این معنی که برای بعضـی از افراد او- که پیغمبران باشـند- در مسائلی که پای حس و عقل به آنجـا نمی‌رسـد، وحی به کمـک می‌آیـد که انسـان را رهـبری کنـد. ولی قـوهٔ ابتکـار را از او نگرفته‌انـد، قوهٔ ابتکـار دارد و در حـدودی که از این قوه ساخته است وحی کاری ندارد. چون انسان دارای یک چنین قوه و قدرتی هست، زندگی او در خلقت از صـفر بایـد شـروع بشود و از صـفر هم شـروع شـده است. بعـد با قوهٔ ابتکار خودش قـدم به قدم جلو می‌رود و وضع زندگی خودش را تغییر می‌دهد، از مرحله‌ای وارد مرحلهٔ دیگر

---

(۱) اینکه عرض می‌کنم روشن نشده است یعنی از نظر مادی قابل توضیح نیست.

(۲) نحل/ ۶۸

می‌شـود، از عهـدی بـه عهـد دیگر می‌رود. نـتیجه ایـن است که- به اصـطلاح- تمـدن انسـان دوره‌هـایی دارد و تمـدن حیـوان دوره‌هایی ندارد. اینکه می‌گویند مقتضـیات زمان تغییر می‌کند، راست می‌گویند. علت تغییر کردنش هم همین جهت است که بـا طرز خلقت انسان مربوط است. مقتضـیات زمان برای حیوان عوض نمی‌شود ولی برای انسان عوض می‌شود. در حیوان حس تجدد و نوخواهی وجود ندارد، در انسان وجود دارد. زمان او یکنواخت است ولی زمان انسان یکنواخت نیست.

حیوان مکلّف نیست؛ یعنی مسـئولیت روی دوش حیوان گذاشته نشده است، یک ماشین خودکار است، ولی انسان مسئول کار خودش است.

تکلیف، وظیفه و مسـئولیت، همـان چیزی است که قرآن از آن به نـام «امـانت» یـاد کرده است: امـانت را بر زمین و آسـمانها و کوهها «۱» عرضه داشتیم، هیچ کدام حاضـر نشدند که آن را بپذیرند چون استعدادش را نداشتند. تنها انسان بود که حاضر شد بار امانت تکلیف و مسـئولیت را به دوش بگیرد، یعنی گفت: خدایا! مسئولیت را من به عهده می‌گیرم، آن راه کمال و سعادت را من بـا پـای خودم طی می‌کنم به حکم این نیروی عجیبی که به من داده‌ای که نیروی ابتکـار است، نیروی عقل است، نیروی خلاقیت است.

امکان سقوط و انحراف برای انسان

از همین جـا یـک مطلب دیگر هم پیـدا می‌شود، یعنی یـک تفـاوت پیـدا می‌شود و آن این است: حیوانهـا همـان طوری که در

زنـدگی اجتماعی‌شان ترقی و تکامل ندارنـد، انحراف هم ندارنـد، سـقوط هم ندارنـد. همان طوری که بالا رفتن ندارند، پایین آمـدن هم ندارنـد؛ یعنی شـما نمی‌توانیـد مثلًا در میـان زنبورهـای عسـل، گروهی را پیـدا کنیـد که اینها تـدریجاً دچار فساد و انحراف شده باشند، اخلاقشان فاسد شده باشد، نظامات خودشان را عوض کرده باشند، خلاف کرده باشند و در نتیجهٔ این کار از میـان رفته باشـند. امـا انسـان این هم در کارش هست، یعنی فساد و انحراف هم در انسان امکان دارد. همان طوری که انسان ممکن است راه پیشروی را بپیماید، ممکن است به سقوط و تباهی برود، هر دو راه به رویش باز است. همان طوری که ممکن

---

(۱) البته اینها به عنوان نمونه ذکر شده‌اند. منظور تمام مخلوقات است.

است در زمان به واسطهٔ استعداد عقلانی و علمی خودش جلو برود، ممکن است در اثر خودخواهی و هواپرستی از جادهٔ ترقی منحرف شود، به سراشیبی سقوط وارد گردد.

امکان سـقوط و انحراف برای انسان از دو راه است: یکی از راه ظلم و سـتمگری و حقوق یکـدیگر را پایمال کردن و از مسیر عـدالت خارج شـدن، و دیگر از راه جهالت. جهالت یعنی چه؟ یعنی اشـتباه کردن. حیوانها این چیزها را ندارنـد. البته گاهی به نـدرت اتفاق می‌افتد ولی نه آن طوری که برای انسان پیش می‌آید که یک قومی را فاسد می‌کند. مثلًا می‌گویند ممکن اسـت اشـتباهی برای دسـتهٔ کـارگر زنبور عسـل پیـدا بشود. افراد کـارگر مأمورنـد که گلهای خوشـبو و لطیف را پیـدا کرده و آنها را بمکنـد و عسـل تهیه کننـد. گـاهی اشـتباهاً بجـای یـک گل لطیف و خوشـبو، یک گل بـدبو را می‌مکنـد اما این اشـتباه بسیار کوچک است و زود هم جبران می‌شود. مأمورینی در کنـدو هسـتند که وقتی زنبورهای کارگر وارد می‌شونـد، دهان آنها را بو می‌کننـد می‌بیننـد وظیفهٔ خودشـان را خوب انجـام داده‌انـد یـا نه. اگر دیدنـد بـد انجـام داده‌انـد، فوراً یـک محکمه از محکمهٔ صحرایی سـریعتر تشـکیل می‌دهنـد و با اسـلحه‌ای که دارنـد همان جا آنها را معدوم می‌کنند. این است که در آیهٔ کریمهٔ قرآن بعد از بیان عرض امانت بر مخلوقات و امتناع تمام مخلوقات از پذیرش آن و پیشـقدم شدن انسان، بلافاصله می‌فرماید: إِنَّهُ کانَ ظَلُوماً جَهُولًا انسان موجود بسـیار سـتمگری است، انسان موجود بسیار نادانی است. این دو استعداد یعنی استعداد ترقی و تکامل از یک طرف و استعداد و امکان سقوط و انحراف از طرف دیگر به واسطهٔ ظلم یا جهل، از یکدیگر تفکیک نمی‌شود.

آیهٔ دیگری در قرآن، اول سورهٔ دهر به همین مضمون هست:

هَلْ أَتی عَلَی الْإِنْسانِ حِینٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ یَکُنْ شَیْئاً مَذْکُوراً. إِنّا خَلَقْنَا الْإِنْسانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشاجٍ نَبْتَلِیهِ فَجَعَلْناهُ سَمِیعاً بَصِیراً. إِنّا هَدَیْناهُ السَّبِیلَ إِمّا شاکِراً وَ إِمّا کَفُوراً «۱».

آیا بر انسان گذشته است زمانی که هیچ نبوده است؟ یک چیزی که نام برده

---

(۱) دهر/ ۱- ۳

بشود نبوده است؟ مـا انسان را از یک نطفه و ماده‌ای آفریـده‌ایم که در آن ماده اسـتعدادهای گوناگون وجود دارد و به موجب همان استعدادها ما انسان را مورد آزمایش قرار می‌دهیم و آزادش می‌گذاریم.

آزمـایش یعنی چه؟ آزمـایش به چه وسـیله؟ آزمایش به وسـیلهٔ تکلیف و مسـئولیت؛ یعنی تکلیف و مسـئولیت به عهـدهٔ او قرار می‌دهیم و آزادش می‌گذاریم و می‌گوییم خودت می‌دانی، این راه است و این چاه، اگر راه را رفتی به سعادت می‌رسی و اگر

به طرف چاه رفتی منحرف شده‌ای و سقوط خواهی کرد. فَجَعَلْناهُ سَمِيعاً بَصِيراً ما انسان را شنوا و بینا قرار دادیم، سمیع و بصیر قرار دادیم، یعنی برای انسان چشم بینا و گوش شنوا قرار دادیم. بعد می‌فرماید: إِنّا هَدَيْناهُ السَّبِيلَ إِمّا شاكِراً وَ إِمّا كَفُوراً راه را به او نشان دادیم، از اینجا دیگر با خود انسان است، یا شاکر است یا کفور.

انسان تنها موجودی است که یک چنین خلقت عجیبی دارد، یک چنین سرشت مرکّبی دارد. به موجب همین سرشت مرکّب است که گاهی پیش می‌رود، گاهی عقب. به عبارت دیگر انسان زمان خود را می‌سازد، گاهی زمان خود را خوب می کند و گاهی بد، بر خلاف حیوان که ساخته‌شدۀ زمان و محکوم زمان است. انسان تا حدودی خالق زمان خویش است و حیوان صددرصد مخلوق زمان خویش است.

از همین جا ما به این مطلب می‌رسیم که تغییراتی که در زندگی بشر پیدا می‌شود دو نوع است: یک نوع تغییرات صحیح و یک نوع تغییرات ناصحیح، اعتلایی و غیر اعتلایی.

پس یک مطلب دیگر را از اینجا نتیجه می گیریم و آن این است که اگر از ما بپرسند آیا با تغییراتی که در زمان پیدا می‌شود باید هماهنگی کرد یا باید مخالفت کرد، باید اینجور جواب بدهیم که با تغییرات زمان نه باید دربست هماهنگی کرد و نه دربست و صددرصد مخالفت کرد، چون زمان را انسان می‌سازد و انسان موجودی است که می‌تواند زمان را در جهت خوبی تغییر بدهد و می‌تواند زمان را در جهت بدی تغییر بدهد، پس با تغییراتی که در جهت خوبی است باید هماهنگی کرد و با تغییراتی که در جهت بدی است نه تنها نباید هماهنگی کرد بلکه باید

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۴۴

مخالفت کرد.

مقیاس تشخیص تغییرات خوب از بد

اکنون سؤال دیگری پیش می‌آید: کدام تغییرات است که باید آنها را به حساب ترقی و اعتلا بگذاریم و کدام تغییرات است که باید آنها را به حساب فساد و انحراف بگذاریم؟ ما از کجا بفهمیم که یک تغییر اوضاع، خوب است و ما باید هماهنگی بکنیم یا بد است و باید مخالفت بکنیم؟ مقیاس آن چیست؟.

عقل برای انسان راهنمای خوبی است. عقل را خداوند به انسان داده است برای اینکه راه کمال را از راههای انحراف تشخیص بدهد. وضع بشر نشان می‌دهد که بشر گاهی به حکم عقل راه صحیح را طی می کند، گاهی به حکم اشتباه و جهالت و هواپرستی راه انحراف را طی می کند.

یک مقیاس کلی این است که ببینیم پدیده‌هایی که در زمان به وجود می‌آید چه عواملی باعث به وجود آمدن آنها شده است و در چه جهتی به وجود آمده است، یعنی عامل پدیدۀ مورد نظر کدام استعداد از استعدادهای گوناگون انسانی است، و برای چه منظوری به وجود آمده و چه آثاری دارد؟ باید ببینیم آنچه که در زمان پیدا شد آیا محصول عقل و علم بشر است یا چیز دیگری دخالت کرده است؟ شما هر چیزی را که دیدید در زمان پیدا شد اگر روی آن حساب بکنید، گاهی می‌بینید صددرصد محصول علم و عقل است و گاهی می‌بینید محصول علم هست اما نه علم آزاد بلکه علم بیچارۀ اسیر.

مثلًا علمی در دنیا هست به نام علم فیزیک. بعضی از علما زحمت کشیده‌اند و این علم را پیش برده‌اند. یکی از مباحث این علم بحث مربوط به نور است. مبحث نور از مباحثی است که هزاران سال است بشر دربارۀ آن تحقیقاتی دارد که حقیقت نور چیست؟ انسان که می‌بیند، چطور می‌شود که می‌بیند؟ انعکاس و انکسار نور چگونه است؟ نور چه قوانینی دارد؟ یکی از

علمـای اسـلامی مردی است به نـام ابن الهیثم که یـک ریاضـیدان و فیزیکـدان فوق العـاده‌ای می‌باشـد. مخصوصـاً دربـارهٔ نور مطالعـات عجیـبی کرده است که اروپاییهـا بسـیاری از عقایـدشان دربـارهٔ نور را به اقرار خودشـان از این مرد گرفته‌انـد. کتـاب المناظر ابن الهیثم اکنون در دست است. یکی از اکابر دانشـمندان اروپایی راجر بیکن است که از معاریف نوابغ اروپاست و در حدود

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۴۵

قرن دوازدهم میلادی می‌زیسته است. این مرد از حوزهٔ اندلس اسلامی استفاده کرده است و همه چیز خود را مدیون ابن الهیثم می‌داند. ویل دورانت در کتاب تاریخ تمدن و همچنین گوستاولوبون در تمدن اسلام و عرب از قول خود راجر بیکن می‌نویسد که این مرد با صـراحت می‌گوید: اسـتاد اصـلی من در این علم ابن الهیثم است و من از کتابهای او اسـتفاده کرده‌ام. البته بعدها مبحث نور را خیلی‌ها پیش برده‌اند.

در اثر شـناختن نور و کیفیات نور، بشـر مسئلهٔ عکس و عکسبرداری و فیلمبرداری را آموخته است. این موضوع کار علم است. آیا علم در اینجا پیشروی کرد یا نه؟ البته که پیشروی کرد. از این راه چه استفاده‌ها که بشر می‌تواند ببرد!.

علم کار خودش را می‌کنـد، کشف و اختراع خودش را می‌کنـد. یک‌دفعه یک آدم پول‌پرست هواپرست پیدا می‌شود و آن را وسـیله برای خـالی کردن جیب مردم و ضـمناً فاسـد کردن اخلاـق مردم قرار می‌دهـد، از ایـن علمی که بشـر پیـدا کرده است فیلمهای فاسدکننـدهٔ منحرف‌کننـده ایجاد می‌کنـد؛ یعنی علم را به اسارت می‌برد، از این علم فیلمهای فاسـدی تهیه می‌کنـد که نتیجه‌اش خراب کردن اخلاق مردم است.

آن وقت آیـا مـا می‌توانیم فلاـن فیلم سـینمایی را قبول بکنیم و بگوییم پدیـدهٔ این قرن است، محصول علم است؟ می‌گوییم نه، این فقـط محصـول علم نیست، محصول علم و چیز دیگری است، محصول شـهوتِ شـهوت‌پرسـتان است که علم را در خـدمت خودش گرفته است و یک چنین چیزی به وجود آورده است.

مثال دیگری عرض می‌کنم: علم دیگری در دنیا پیشـروی می‌کنـد به نام علم شـیمی، علمی که خواص ترکیبات اجسام را نشان می‌دهد و بشـر را قادر می‌کند که بتواند از عناصر ترکیبات عجیبی بسازد مانند دواها. علم پیشرفت می‌کند، خواص ترکیبات را طرح می‌کنـد. تـا آنجـا که حساب علم است، ترقی و پیشـروی است. آیا ما بایـد با این پیشـروی علم هماهنگی بکنیم؟ بله باید هماهنگی بکنیم. اما به مرحله‌ای می‌رسـد که می‌بینیم علم در خـدمت هوس افراد فاسـدی قرار گرفت. افرادی تحصـیل کردند، متخصص شیمی شدند و با خواص ترکیب اشیاء آشنا شدند، علم بیچاره را وسیله‌ای ساختند برای ساختن ماده‌ای به نام هروئین که پدرجـدّ تریاک است؛ یعنی از هر جهت قـدرتش چندین برابر تریاک است، هم از لحاظ نشئه‌ای که ایجاد می‌کند و هم از لحاظ خماری. عفیف‌ترین زنهای دنیا اگر خدای ناخواسته مبتلا به هروئین

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۴۶

بشود، در موقع احتیاج حاضر است خود را تسلیم بکند و مقداری از آن را بگیرد.

بلای بشـریت است. آیـا در سـاختن هروئین علم دخـالت کرده است یا نه؟ بله علم دخالت داشـته است ولی علم آن را نساخته است، شـهوت بشر آن را ساخته است، هواپرستی بشر آن را ساخته است. علم چراغ است در دست بشر. چراغ را در هرجا ببری و به هر راه ببری، همـان جـا و همـان راه را روشن می‌کنـد. عمـده این است که آن که چراغ را در دست دارد به کجـا و به چه راهی برود. یـک دکتر داروسـاز بـا خودش فکر می‌کنـد حالا که من تحصـیلات عالیـهٔ داروسازی را انجام داده‌ام، بجای اینکه یک داروخانه باز کنم که درآمدم فقط روزی پنجاه تا صد تومان باشد، می‌آیم هروئین می‌سازم که بجای ماهی سه چهار هزار

تومان بتوانم در ماه بیست سی هزار تومان درآمد داشته باشم. آیا ما در اینجا می‌توانیم هروئین را محصول پیشرفت زمان بدانیم و بگوییم این ماده محصول قرن است، به نام مقتضیات زمان و پیشرفت زمان باید هروئین بکشیم؟!.

در اینجا این دو استعدادی که قرآن می‌گوید، یکی تحت عنوان إِنّٰا عَرَضْنَا الْأَمٰانَةَ و دیگری تحت عنوان إِنَّهُ کٰانَ ظَلُوماً جَهُولًا با هم آمیخته شده است. استعداد ابتکار بشر با استعداد ظلم و ستمگری و جهل بشر اتحاد پیدا کرده‌اند؛ یعنی قدرت ستمگری بشر، قدرت ابتکار بشر را در خدمت خود گماشته است. آنجا که قدرت ابتکار در خدمت قدرت شهوت قرار می‌گیرد محصول آن فیلمهای خانمان‌برانداز و هروئین است.

مثال دیگر عرض می‌کنم: بزرگترین تعریفی که برای این قرن می‌کنند این است که می‌گویند قرن اتم است. اما تا بشر رفت که از نیروی اتم کوچکترین استفاده را بکند، قدرت طلب‌های دنیا علما را وادار کردند که از این نیرو بمب بسازند که این بمب وسیله‌ای در دست افراد جاه طلب دنیا باشد تا هر کسی که خواست نفس بکشد فوراً او را تهدید کنند. آیا می‌شود گفت چون این بمب محصول کشف اتم است و محصول این قرن است، صلاح بشریت است، از مقتضیات زمان است؟ اگر باید با تمام مقتضیات زمان هماهنگی کرد، پس چرا تمام بشریت ناله می‌کند از این مسابقهٔ تسلیحاتی که الآن وجود دارد و تمام خیرخواهان بشر می‌گویند بیایید اسلحه‌سازی را تحریم کنیم، آن هم اینجور اسلحه را؟ پس چرا می‌گویند بیایید با اینها مبارزه بکنیم؟ این، مسیر علم هست اما نه علم آزاد. در اینجا نیز قدرت ابتکار

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۴۷

بشر در اختیار قدرت جاه طلبی بشر قرار گرفته است، یعنی ابتکار اسیر جاه طلبی بشر شده است.

می‌گویند برای اینشتین در آمریکا جشنی گرفتند و دانشمندانی که حضور داشتند، در فضایل این مرد داد سخن دادند. نوبت به خودش رسید، گفت: شما برای کسی دارید جشن می‌گیرید که وسیله شد بمب اتم در دنیا بسازند.

البته این شخص که این کشف را کرد، هیچ وقت فکر نمی‌کرد و منظورش این نبود که بمب اتم بسازند. این کشف را کرد که این نیرو در راه مصالح بشریت به کار بیفتد. اما قبل از اینکه او تکان بخورد، روزولت‌ها، استالین‌ها، خروشچف‌ها، آیزنهاورها، چرچیل‌ها، این جاه طلب‌های دنیا فوراً از این قدرت به نفع قدرت طلبی خودشان استفاده کردند.

آن کسی که صنعت ضبط صوت را اختراع کرد هدفش این بود که درسهای مفیدی داده می‌شود، خطابه‌ها و کنفرانسها داده می‌شود، خوب است که وسیله‌ای باشد که صوت را ضبط کنند تا آن درسها و خطابه‌ها در این وسیله ضبط بشود و مردم بیشتر استفاده کنند. ولی هنوز دوتا خطابه و کنفرانس ضبط نشده بود، هنوز دوتا درس ضبط نشده بود که تصنیفهای شهوت‌انگیز، دنیا را پر کرد. این چه بود؟

نیروی شهوت‌پرستی بشر بود که در کمین است تا استفاده کند و علم را در خدمت خودش قرار بدهد.

علم آزاد و علم اسیر

پس، از اینجا ما می‌فهمیم بشر همین جور که پیشروی دارد، انحراف هم دارد. از قدیم الایام این مطلب را معلمین اخلاق دنیا به ما گفته‌اند که علم در وجود یک فرد دلیل نیست که او در طریق مصالح بشریت گام بردارد، ممکن است یک نفر عالم باشد ولی علمش در خدمت شهوتش قرار بگیرد.

امیر المؤمنین علیه السلام می‌فرماید: من علم فراوانی دارم ولی افسوس، افرادی را پیدا نمی‌کنم که به آنها تعلیم بدهم. بعد فرمود: بله، افرادی را پیدا می‌کنم ولی بعضی افراد را که پیدا می‌کنم آدمهای سلیم النفسی هستند اما کودن می‌باشند،

نمی‌فهمند، عوضی می‌فهمند؛ بعضی دیگر، افراد زیرکی هستند اما تا معلومات را از من فرا می گیرند آن را وسیله قرار می‌دهند برای منافع مادی خودشان، یعنی علم را وسیلهٔ

هدفهای پست و پلید خودشان قرار می‌دهند.

سنایی می گوید:

چو علم آموختی، از حرص آنگه ترس کاندر شب چو دزدی با چراغ آید گزیده‌تر برد کالا

این بسیار حرف درستی است. یک فرد همین‌که عالم شد، کافی نیست که بگوییم هرکاری که این آدم می کند درست است. باید ببینیم علم این آدم آزاد است یا اسیر؟

آیا علم این آدم در راههایی که عقل تصویب می‌کند به کار می‌افتد یا در راه هدفهای دیگر و به تعبیر امیر المؤمنین «مُسْتَعْمِلًا آلَةَ الدّينِ لِلدُّنْيا «۱»» است؟.

این در خصوص یک فرد است تا چه رسد به اجتماع که عده‌ای از علما و دانشمندان فعالیت می‌کنند، اجتماع را به جلو می‌برند و یک عده مردم سودجو در کمین می‌باشند که از کارهای اینها سوء استفاده کنند.

پس این مقیاسی است که ما می‌توانیم به دست بیاوریم راجع به تغییراتی که در روزگار پیدا می‌شود که چه تغییرات، تغییرات خوبی است و چه تغییرات، تغییرات بدی است. با تغییراتی که در ایجاد آن و لو علم هم دخالتی داشته است اما علم در خدمت هوا و هوس بشر قرار گرفته تا این تغییرات را ایجاد کرده است نباید هماهنگی نمود. هماهنگی کردن با اینها مساوی با سقوط است.

اگر بگویید عصر عصر علم است، می گوییم بله عصر علم است اما آیا تمام سرچشمه‌های وجود بشر غیر از علم خشک شده است؟ فقط عصر علم است، بشر فقط عالِم است، غیر از علم نیروی دیگری در بشر وجود ندارد؟ چرا.

این نکته را توجه داشته باشید: در هیچ دوره‌ای به اندازهٔ دورهٔ ما علم اسیر و برده نشده است. اسم این دوره را نباید عصر علم گذاشت، باید عصر بردگی علم گذاشت، عصر اسارت علم، یعنی عصری که علم را آزاد نمی گذارند. در تمام دوره‌های گذشته، علم از این دوره آزادتر بوده است. در هیچ دوره‌ای علم و عالِم مثل امروز بدبخت و اسیر و بیچاره نبوده است.

شما اگر درست دقت کرده باشید می‌دانید که اگر عالمی پیدا بشود، مثلاً یک مخترع و یا یک روان‌شناس بسیار ماهر، تا پیدا شد فوراً قدرتهای سیاسی او را در

---

(۱) نهج البلاغه، حکمت ۱۴۷

اختیار خودشان قرار می‌دهند می گویند تو بیا علم خودت را در خدمت هدفهای ما قرار بده، و چاره‌ای هم ندارد. بهترین مثلش دانشمندان اتم‌شناس هستند. از اینها بیچاره‌تر در دنیا وجود ندارد. در هر جای دنیا که یک دانشمند اتم‌شناس درجه اول پیدا شد، قدرتهای سیاسی آمدند او را زندانی کردند برای اینکه علم را در اختیار آنها قرار دهد و احیاناً دشمن از آن استفاده نکند. یک برنامه می‌دهند و می گویند روی این برنامه باید عمل بکنی و حق زندگی غیر از این را نداری. دانشمندان درجه اول در هرکجای دنیا باشند اسراری از علوم طبیعی می‌دانند که دیگران نمی‌دانند.

ممکن است در شوروی چندین نفر از این دانشمندان باشند که کسی عدد آنها را هم نمی‌داند، چون این گونه افراد جزء

اسرارند. همین تعداد هم ممکن است در آمریکا باشد. برای هر یک از اینها دهها نفر مأمور و مراقب وجود دارد که اسرار را به دیگری تحویل ندهند یا یک وقت دیگران اینها را ندزدند. از اینها بیچاره‌تر در دنیا وجود ندارد، یعنی این آزادی که ما و شما الآن داریم آنها ندارند. حتی با برادر خودش حق ندارد تماس بگیرد، چرا؟ برای اینکه ممکن است یک وقت او بخواهد به برادرش مقداری از این اسرار را تحویل دهد و بعد برادر او برود این اسرار را در اختیار دولت دیگر بگذارد و آن دولت از این لحاظ با این دولت برابر بشود.

پس این چه عصر علمی است؟ عصر علم هست اما نه عصر آزادی علم، بلکه عصر اسارت و بردگی علم؛ عصر اینکه قدرت دیگری غیر از قدرت علم بر اجتماع بشر حکومت می‌کند و آن قدرت، علما را به عنوان وسیله برای هدفهای خودش استخدام کرده است.

نظریهٔ مدینهٔ فاضلهٔ افلاطون

پس اگر ما بگوییم با مقتضیات زمان نباید به طور دربست هماهنگی کرد، این مخالفت با علم نیست، بلکه به واسطهٔ این نکته است که ما می‌دانیم هنوز دوره‌ای که در آن دوره علم آزاد باشد، عقل آزاد باشد، دوره‌ای که علم و عقل بر شهوات مردم، بر جاه طلبی‌های مردم حکومت بکند نیامده است؛ یعنی هنوز عصری نیامده است که اینشتین حاکم و آمر باشد و روزولت مطیع و مأمور، بلکه عکس است.

افلاطون نظریهٔ معروفی دارد به نام نظریهٔ مدینهٔ فاضله. می‌گوید دنیا آن روزی به سعادت نائل خواهد شد که حکیمان، زمامداران باشند و زمامداران، حکیمان. تا

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۵۰

وقتی که حکیمان طبقه‌ای هستند و زمامداران طبقه‌ای دیگر، دنیا روی سعادت نخواهد دید. ما مسلمانها بالاخص شیعیان می‌گوییم دورهٔ سعادت بشر آن عصری است که دورهٔ عدل کامل است یعنی عصر ظهور حضرت حجت (عج)، آن دوره‌ای که اولین مشخّصش این است که دورهٔ حکومت عقل است یعنی دوره‌ای است که در آن، علم اسیر و برده نیست.

امیر المؤمنین علیه السلام تعبیری دربارهٔ آن عصر دارد، می‌فرماید: «وَ یُغْبَقونَ کَأْسَ الْحِکْمَةِ بَعْدَ الصَّبوحِ «۱»» در آن عصر مردم صبحگاهان و شامگاهان جامی که می‌نوشند جام حکمت و معرفت است، جز جام حکمت و معرفت جام دیگری نمی‌نوشند.

در کافی هست که در عصر ظهور حضرت حجت، خدا دست خود را بر سر افراد بشر می‌گذارد و عقل مردم زیاد می‌شود.

من شاید نتوانستم این مطلب را آن جور که دلم می‌خواست تقریر بکنم ولی بدانید که به غلط می‌گوییم عصر عصر علم است، به غلط می‌گوییم عصر عصر عقل است، به غلط می‌گوییم عصر عصر فکر است؛ برای اینکه در این عصر، عقل آزادی ندارد، علم و فکر آزادی ندارد، هنوز دنیا دنیای شهوت است، هنوز دنیا دنیای جاه طلبی است.

در ماه گذشته که به خوزستان رفته بودم، در جشنی که به مناسبت نیمهٔ شعبان برقرار شده بود گفتم اگر بخواهید بفهمید عصر چه عصری است و بر وجود بشر چه چیزی حکومت می‌کند، وضع این بیتل‌ها را ببینید، چهارتا آدم بی‌ارزش چه سر و صدایی در دنیا راه انداخته‌اند! روزنامه‌های خودمان نوشتند وقتی که اینها به آمریکا رفتند، تمام جریانهای سیاسی را تحت الشعاع قرار دادند. این، حکایت می‌کند از روحیهٔ ملت آمریکا. ویلسن نخست وزیر انگلستان هم وارد شد و روزنامه‌های مهم مثل نیویورک تایمز خبر ورود او را در چهار سطر نوشتند، اما صفحاتی را اختصاص به بیتل‌ها دادند. آن قدر اینها در دنیا شهرت کسب کرده‌اند که گفتند ما امروز از عیسای مسیح معروفتریم. آیا این موضوع از این حکایت می‌کند که عصر، عصر علم و

عقل است؟ گفتم معلوم می‌شود هنوز عصر، عصر بیتل‌هاست نه عصر ویلسن، و گفتم تازه اگر عصر ویلسن هم بود چه بود؟

---

(۱) نهج البلاغه، خطبهٔ ۱۴۸

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۵۱

پس، از اینها ما نتیجه می‌گیریم که هنوز نباید جریانهایی را که در دنیا وجود دارد صددرصد تصدیق کنیم، نباید کلمهٔ «مقتضیات زمان» ما را فریب بدهد. هنوز خیلی فاصله دارد تا زمان به جایی برسد که تمام تغییراتش صحیح باشد. در همین جا به عرایض خودم خاتمه می‌دهم.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۵۲

جامعهٔ در حال رشد

اشاره

وَ مَثَلُهُمْ فِی الْإِنْجِیلِ کَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْأَهُ فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَویٰ عَلیٰ سُوقِهِ یُعْجِبُ الزُّرّٰاعَ «۱».

مَثَل رشد و تکامل امت اسلام

در این آیهٔ کریمه، خداوند مَثَلی را برای اهل ایمان یعنی برای مسلمانان که از دستورات پیغمبر اکرم پیروی می‌کنند ذکر می‌کند. این مثل با بحث ما ارتباط زیادی دارد. می‌فرماید مثل اینها در انجیل این‌طور ذکر شده است: مثل زراعتی هستند، یعنی دانه‌ای که در زمین کشت می‌شود. اول که این دانه سر می‌زند، به صورت برگ نازک است. اگر مثلًا دانهٔ گندمی را در زمین بکارند، اول بار که از زمین می‌روید به صورت برگ خیلی نازک و لطیف است. فَآزَرَهُ اما این برگ به همان حالت نازکی ثابت نمی‌ماند، تدریجاً بیشتر از زمین بیرون می‌آید و دارای ساقه‌ای می‌شود که نسبت به آن برگ صفت دیگری دارد؛ یعنی آن را تقویت می‌کند، آن برگ نازک را محکم می‌کند یعنی ساقه درمی‌آورد. فَاسْتَغْلَظَ بعد کم کم این ساقه غلظت و ضخامت پیدا می‌کند. فَاسْتَویٰ عَلیٰ سُوقِهِ روی ساقهٔ خودش می‌ایستد. یُعْجِبُ الزُّرّٰاعَ در این

---

(۱) فتح/ ۲۹

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۵۳

وقت است که کشاورزان را به تعجب وامی‌دارد، یعنی متخصصین فن کشاورزی وقتی نگاه می‌کنند تعجب می‌کنند. همین حالت است حالت استقلال و رشد و تعالی که چشم دشمن را کور می‌کند و دشمن به خشم در می‌آید. کفار وقتی اینها را می‌بینند به خشم در می‌آیند.

این مثل، مثل چیست؟ خودش فرموده است: آنان که با این پیغمبر هستند، در مقابل دشمن، قوی و محکم ولی نسبت به خودشان مهربان و نرم می‌باشند: أَشِدّٰاءُ عَلَی الْکُفّٰارِ رُحَمٰاءُ بَیْنَهُمْ تَرٰاهُمْ رُکَّعاً سُجَّداً در مقابل دشمن نیرومند و با صلابت‌اند و نسبت به خودشان مهربان؛ اهل عبادت و پرستش می‌باشند، آنها را در رکوع و سجود می‌بینی.

این مطلب را توجه داشته باشید که عبادت و پرستش از اسلام جداشدنی نیست.

بعضی از افراد که با تعلیمات اجتماعی اسلام آشنا شده‌اند، این آشنایی سبب شده است که عبادات را تحقیر کنند. ولی خیر، اینها از یکدیگر تفکیک‌پذیر نیست، عملًا هم تفکیک‌پذیر نیست؛ یعنی این دستورات و عبادات خاصیت خودش را نمی‌دهد مگر اینکه تعلیمات اجتماعی به آن ضمیمه شده باشد، تعلیمات اجتماعی هم خاصیت خودش را نمی‌دهد مگر اینکه عبادتها به آن ضمیمه شده باشد.

يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَ رِضْواناً از خدا زیاده می‌خواهند، به آنچه که دارند قانع نیستند. افزونتر می‌خواهند اما نه آن‌طور افزون خواهی که مادی‌مسلک‌ها و ماده‌پرست‌ها دارند که فقط دنبال پول و مادیات می‌باشند. اینها در عین افزون طلبی، رضای خدا را می‌خواهند. در راه حق و حقیقت، افزون طلب می‌باشند. سِيماهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ مسلمانی در چهرهٔ آنها پیداست، آثار عبادت در گونهٔ آنها نمایان است. یعنی چه؟ مقصود این نیست که چون زیاد سجده کرده‌اند فقط پیشانیشان پینه بسته است. عبادت خاصیتش این است که در قیافهٔ انسان اثر می‌گذارد. یک رابطهٔ عظیمی میان روح و جسم انسان هست. افکار و عقاید و اخلاق و ملکات انسان در قیافهٔ او اثر می‌گذارد. قیافهٔ یک انسان نمازخوان با یک انسان تارک الصلاة یکی نیست.

این چه مثلی است که خدا برای مسلمانان صدر اول زده است؟ مثل رشد است، مثل تکامل است، مثل این است که رو به تکامل و پیشرفت می‌روند. اول مثل این هستند که به صورت یک برگ نازک از زمین روییده می‌شوند. بعد به صورت یک

ساقهٔ ضخیم درمی‌آیند، دارای برگها می‌شوند، بوته‌ای می‌شوند نه مانند سایر بوته‌ها. سایر کشاورزان، سایر معلمان، سایر تربیت کنندگان بشریت وقتی اینها را می‌بینند به حیرت فرو می‌روند که این رشد با این سرعت و به این خوبی چطور می‌شود؟ سقراطها وقتی بیایند حیرت می‌کنند.

سرعت رشد مسلمین

اتفاقاً یکی از چیزهایی که باعث حیرت جهانیان شده است همین سرعت رشد مسلمین و به استقلال رسیدن مسلمانهاست که قرآن تعبیر می‌کند: فَاسْتَوى‏ عَلى‏ سُوقِهِ روی پای خودش بایستد.

یکی از اروپاییها گفته است: اگر ما سه چیز را در نظر بگیریم آن وقت اعتراف خواهیم کرد که در دنیا مانند محمد صلی الله علیه و آله رهبری وجود نداشته است. یکی اهمیت و عظمت هدف. هدف بزرگ بود، زیر و رو کردن روحیه و اخلاق و عقاید و نظامات اجتماعی مردم بود. دوم قلّت وسایل و امکانات. از وسایل چه داشته است؟ همان خویشان نزدیک خودش با او طرف بودند. نه پولی داشت، نه زوری و نه همدستی.

یک نفر یک نفر افراد را به خود مؤمن ساخت و دور خود جمع کرد تا به صورت بزرگترین قدرت جهان درآمد. عامل سوم سرعت وصول به هدف بود، یعنی در کمتر از نیم قرن بیش از نیمی از مردم دنیا تسلیم دین او شدند و ایمان آوردند. آن وقت می‌بینید چنین رهبری در دنیا وجود نداشته است.

این است مقصود قرآن از این مثل که می‌گوید: يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ متخصصین و دهقانها و کشاورزانِ انسانیت تا ابد در تعجب فرو می‌روند که اینها چطور به این سرعت پیدا شدند و رشد کردند و روی پا ایستادند و میوه دادند؟! این مثل در خود قرآن مجید برای امت اسلام ذکر شده است.

اینجا یک سؤال می‌کنم: آیا مسلمانان صدر اول اختصاصاً باید اینجور باشند و این خاصیت مال آنها بود یا خاصیت مال اسلام

است؛ یعنی هر وقت و هرجا مردمی واقعاً اسلام را بپذیرند و به دستورات اسلام عمل کنند، همین خاصیت رشد و تزاید و تکامل و استقلال و روی پای خود ایستادن و دیگران را به حیرت و تعجب واداشتن را دارند؟ البته این خاصیت مال اسلام است نه مال مردم. این خاصیت مال ایمان به اسلام است، مال پیروی از تعلیمات اسلام است. اسلام نیامده است برای

اینکه جامعه را متوقف کند، ملت مسلمان را وادار به درجا زدن کند. اسلام دین رشد است، دینی است که نشان داد عملًا می‌تواند جامعۀ خود را به جلو ببرد. شما ببینید در چهار قرن اول اسلامی، اسلام چه کرده است! ویل دورانت در تاریخ تمدن می‌گوید: تمدنی شگفت‌انگیزتر از تمدن اسلامی وجود ندارد. پس اسلام عملًا خاصیت خودش را نشان داده است. اگر اسلام طرفدار ثبات و جمود و یکنواختی می‌بود، باید جامعه را در همان حد اول جامعۀ عرب نگاه بدارد. پس چرا تمدنهای وسیع و عجیب را در خودش جمع کرد و از مجموع آنها تمدن عظیم تری را به وجود آورد؟ پس اسلام با پیشرفت زمان مخالف نیست.

اشتباه گوستاولوبون

گوستاولوبون انصافاً تحقیقات زیادی کرده است و کتابش هم کتاب بسیار با ارزشی است، ولی در عین حال گاهی حرفهایی می‌زند که انسان تعجب می‌کند. سبک فرنگی همین است. گوستاولوبون وارد می‌شود در بحث علل انحطاط مسلمین که چرا مسلمین انحطاط پیدا کردند؟ چرا تمدن اسلامی غروب کرد و باقی نماند؟ عللی ذکر می‌کند. یکی از عللی که ذکر می‌کند همین عدم انطباق با مقتضیات زمان است.

می‌گوید: زمان عوض شد، تغییر کرد و مسلمانها خواستند باز اسلام را با همان خصوصیات، در قرنهای بعد نگاه دارند در صورتی که امکان نداشت و بجای اینکه تعلیم اسلامی را رها کنند و مقتضیات قرن را بگیرند، تعلیم اسلامی را گرفتند و منحط شدند.

در اینجا هر کسی مایل است بداند که این مستشرق بزرگ چه مثالی برای مدعای خود آورده است. چه اصلی در اسلام بود که بعد مقتضیات زمان عوض شد و مسلمانها بجای اینکه مقتضیات زمان را بگیرند، اسلام را گرفتند و منحط شدند؟

آقای گوستاولوبون چه اصلی را از اسلام پیدا کرده است که با مقتضیات زمان انطباق نمی‌کرده است و مسلمین جمود و خشکی به خرج می‌دادند و نمی‌بایست به خرج می‌دادند و می‌بایست با زمان هماهنگی می‌کردند؟.

می‌گوید: یکی از تعالیم اسلامی که در صدر اسلام خیلی نتیجه بخشید و راه را به سوی ملل دیگر باز کرد و مردم فوج فوج اسلام اختیار کردند و مخصوصاً ملل غیر عرب که در مظالم حکام و موبدان و روحانیون خودشان می‌سوختند وقتی با آن

مواجه شدند استقبال کردند، اصل مساوات بود. دیدند در اسلام امتیاز نژادی و طبقاتی وجود ندارد، از این جهت اسلام خیلی برایشان خوشایند بود. این اصل یعنی اصل مساوات در ابتدا به نفع جامعۀ اسلامی بود اما مسلمینِ بعد بازهم پافشاری و یک‌دندگی به خرج دادند و می‌خواستند اصل مساوات را در دوره‌های بعد اجرا کنند و حال آنکه اگر می‌خواستند سیادتشان محفوظ بماند باید این اصل را کنار می‌گذاشتند. عرب بعد از آنکه حکومت را در دست گرفت و ملتهای دیگر مسلمان شدند باید سیاست را بر دیانت ترجیح می‌داد. سیاست ایجاب می‌کرد که این حرفها را کنار بگذارد و ملتهای دیگر را استثمار کند، زیر یوغ بندگی خودش بکشد تا بتواند پایه‌های حکومت خودش را محکم کند. اینها آمدند به اصل مساوات چسبیدند و فرقی

میان عرب و غیر عرب نگذاشتند، به دیگران میدان دادند، آنها را آوردند و قاضی درجه اول کردند، درِ تعلیمات را به رویشان باز کردند. کم کم سایر ملل آمدند و میدان را از عرب گرفتند.

اولین قومی که میدان را از عرب گرفت ایرانیها بودند که در ابتدای حکومت بنی العباس روی کار آمدند، مانند برمکیان و ذو الریاستین. بعد اینها اقوام و خویشان و بستگان خود را روی کار آوردند و عرب را کنار زدند. این جریان در اوایل قرن دوم بود. چند سال گذشت که دورهٔ سیادت ایرانیان بود. مخصوصاً در دورهٔ مأمون (چون مادر مأمون ایرانی بود) سیادت ایرانی به حد اعلاـ رسید که حتی نقل کرده‌اند روزی مأمون از راهی می‌گذشت، یک نفر عرب جلو مأمون را گرفت، گفت: خلیفه! فرض کن من هم یک نفر ایرانی هستم، به دادم برس. تا دوره رسید به برادرش معتصم. مادر معتصم از ترکهای ما وراء النهر است. معتصم بعکس رفتار می‌کرد. نه به عرب روی خوش نشان می‌داد و نه به ایرانی، برای اینکه موقعیت خودش را حفظ کند. با عربها بد بود چون طرفدار بنی امیه بودند. بنی امیه سیاستشان سیاست عربی بود و اعراب را بر غیر اعراب ترجیح می‌دادند. اعراب طرفدار امویها بودند.

بنی العباس عموماً با اعراب مخالف بودند چون می‌دانستند عربها طرفدار امویها می‌باشند، و زبان فارسی را که بنی العباس زنده کردند برای این بود که نمی‌خواستند ایرانیها در عربها هضم بشوند. ابراهیم بن الامام بخشنامه‌ای کرده است (و این بخشنامه را جرجی زیدان و دیگران نوشته‌اند) به تمام نقاط ایران و در آن گفته است هر عربی که پیدا کردید بکشید. معتصم دید اعراب طرفدار امویها هستند و ایرانیها

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۵۷

طرفدار عباس پسر مأمون؛ رفت قوم و خویش مادرش را از ترکستان آورد و تدریجاً کارها را به دست آنان سپرد، یعنی هم ایرانیها و هم اعراب را کنار زد. لهذا عنصر دیگری روی کار آمد.

همهٔ حرف آقای گوستاولوبون این است که چرا خلفای عباسی با اینکه خودشان عرب بودند از سیاست عربی بنی امیه پیروی نکردند؟ گوستاولوبون همان چیزی را که فضیلت اسلام است عیب گرفته و دلیل بر عدم انطباق اسلام با مقتضیات زمان و دلیل بر جمود و تحجر مسلمین دانسته است. می‌گوید این اصل از نظر اخلاق خوب است ولی از نظر سیاست گاهی خوب است و گاهی بد. در یک زمان از نظر سیاست خوب است که ملتهای دیگر را به اسلام نزدیک می‌کند اما در یک زمان دیگر جایش بود که مسلمانها (یعنی عربهای آن وقت) از نظر سیاسی هم که باشد اصل مساوات اسلام را زیر پا بگذارند.

سیاست اروپایی

گوستاولوبون اشتباه می‌کند. اولًا اسلام یک روش سیاسی به مفهوم اروپایی نیست.

ثانیاً اگر مسلمین اسلام را این‌طور بازیچهٔ سیاست کرده بودند، امروز نه از اسلام اثری بود و نه از مسلمین به صورت یک امت.

اسلام هدفش این است که مساوات را به طور کامل در میان مردم برقرار کند. اگر اسلام تا وقتی که از مردم استفاده می‌کند اصلی را طرح کند بعد آن را عوض کند، این که اسلام نیست، این سیاست اروپایی است که اعلامیهٔ حقوق بشر می‌دهند تا آنجا که ملتهای دیگر را زیر بار بکشند، همین‌که زیر بار کشیدند می‌گویند همهٔ این حرفها مفت است.

این است طرز فکر اینها که می‌گویند اسلام خشک و غیر قابل انعطاف است و با مقتضیات زمان یعنی با سیاست جور در نمی‌آید.

اسلام برای این آمده است که با این سیاستها در دنیا مبارزه کند. اسلام اینها را مقتضیات زمان نمی‌داند، اینها را انحراف زمان

می‌داند و در مقابل اینها ایستادگی می‌کند.

این همان عیبی است که عده‌ای بر سیاست امیر المؤمنین گرفتند، گفتند: علی همه چیزش خوب بود، مرد علم بود، مرد عمل بود، مرد تقوا بود، مرد عاطفهٔ انسانیت بود، مرد حکمت و خطابه بود ولی یک عیب بزرگ داشت و آن اینکه

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۵۸

سیاستمدار نبود. چرا سیاستمدار نبود؟ چون انعطاف نداشت، صلابت به خرج می‌داد. علی مصالح سیاسی را در نظر نمی‌گرفت. یک نفر سیاستمدار در یک جا باید دروغ بگوید، یک جا باید وعده بدهد و عمل نکند، یک پیمانی را امضا کند، همین‌که کارش گذشت زیر امضای خودش بزند. یک نفر سیاستمدار باید به یک نفر روی خوش نشان بدهد تا وقتی که او را تسلیم کند، همین‌که تسلیم کرد او را از بین ببرد.

از نظر اینها منصور دوانیقی یک سیاستمدار بود برای اینکه أبو مسلم را استخدام کرد، با او پیمان و قرارداد بست. أبو مسلم به نفع منصور قیام کرد و چه جنایتها که در خراسان به نفع بنی العباس نکرد! این قهرمان ملی! خودمان را بشناسیم. دائم می‌گویند قهرمان ملی! اگر ایرانیهایی را که همین أبو مسلم کشته است به حساب بیاورید، از سیصد چهارصد هزار بیشتر است. می‌گویند مجموع آدمهایی که أبو مسلم کشته است شش‌صد هزار نفر است. آخر آدم چقدر باید جانی باشد! منصور از نظر آنها یک سیاستمدار بود. همین‌که أبو مسلم تمام دشمنان منصور را از پیش راند، خود أبو مسلم کم کم شاخ شد. أبو مسلم یک سال با یک لشکر انبوه به مکه رفت. در مراجعت همین‌که به ری رسید، منصور او را فرا خواند که بیا من با تو کاری دارم. أبو مسلم نیامد. بار دوم و سوم نوشت. بازهم نرفت. بالاخره نامهٔ تهدیدآمیزی برایش نوشت. أبو مسلم مردد ماند که برود یا نرود. با خیلی‌ها مشورت کرد. همه به او گفتند نرو خطرناک است. ولی به قول معروف اجلش رسیده بود، رفت. منصور گفته بود باید تنها بیایی. تنها رفت، وارد شد بر منصور و تعظیم کرد. بعد از احوالپرسی کم کم منصور به او خشونت کرد که چرا فلان کار را نکردی؟ چرا فلان جا امر مرا اطاعت نکردی؟ أبو مسلم دید کار خیلی سخت شد و فهمید منصور تصمیم به کشتنش دارد. گفت: امیر، برای کشتن دشمنانت مرا نگه‌دار. گفت: امروز از تو دشمن تری ندارم. منصور دستور داده بود دو سه نفر مسلّح پشت در مانده بودند و گفته بود هر وقت من فلان علامت را دادم فوراً بیایید و أبو مسلم را بکشید. همین‌که خوب أبو مسلم را ملامت کرد آن علامت را داد. ریختند و أبو مسلم را تکه تکه کردند، بعد هم او را در یک نمد پیچیدند.

از نظر اینجور افراد آقای منصور سیاستمدار بزرگی است، دشمن را این گونه از بین می‌برد. اینها گله‌شان از علی علیه السلام این است که چرا علی مانند منصور دوانیقی

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۵۹

رفتار نکرد؟ چرا به معاویه روی خوش نشان نداد، نامه به او ننوشت و او را اغفال نکرد؟ چرا معاویه را خام نکرد تا بعد او را به مرکز بخواهد و با یک نیرنگ و دسیسه از بین ببرد؟ چرا دروغ نمی‌گفت؟ چرا تبعیض قائل نمی‌شد؟ چرا رشوه نمی‌داد؟ چرا همان‌طور که معاویه نسبت به بیت المال عمل می‌کرد او عمل نمی‌کرد؟.

می‌گویند: عیب اسلام همین است که خشک است، انعطاف‌پذیر نیست، با مقتضیات زمان تطبیق نمی‌کند، یک مرد سیاستمدار اگر بخواهد با اسلام عمل کند نمی‌تواند سیاستمداری کند.

اسلام آمده است برای همین که با این نوع سیاستمداریها مبارزه کند. اسلام آمده است برای خدمت به بشریت. اسلام پاسدار انسانیت است. اگر اسلام این مقدار انعطاف داشته باشد که دیگر اسلام نیست، شیطنت است. اسلام پاسدار درستی و حقیقت و عدالت است. اصلًا فلسفهٔ اسلام این است، باید در اینجور جهات صلابت و استحکام داشته باشد.

علی آن جور رفتار کرد که قرنها بر دل مردم حکومت می کند. علی از فکر خودش در زمان خودش حمایت کرد و فکر خودش را به صورت یک اصل در دنیا باقی گذاشت. به همین جهت روش علی به صورت ایمان در میان افراد وجود دارد.

پس علی در سیاست خودش شکست نخورد. اگر سیاست علی و هدفش این بود که چهار صباحی که می‌خواهم در دنیا زندگی کنم در نعمت و جاه باشم (همان سیاستی که معاویه می گفت که ما در نعمت دنیا غلتیدیم) آن وقت علی شکست خورده بود، اما چون علی مرد ایمان و عقیده و هدف بود شکست نخورده است.

پس یکی از توقعات بیجایی که در باب انطباق با مقتضیات زمان دارند این است که رجال سیاست، نام حالت روباه صفتی خودشان را- که در هر زمان هر رنگی جامعه پیدا کند به همان رنگ می‌شوند- انعطاف، خاصیت انطباق با زمان، زرنگی و عقل گذاشته‌اند و به همین تکیه می کنند و انتظار دارند اسلام این توقع را برآورد و چون برنمی‌آورد می گویند عیب اسلام همین است که مانع است که انسان خودش را با زمان تطبیق دهد.

افتخار اسلام این است که جلو این انطباقها را گرفته است. حسین بن علی که امروز بر دل شما حکومت می کند جهتش این است که رنگ زمان به خود نگرفت؛ نگفت اگر پیغمبر حکومت کند رنگ پیغمبر، اگر معاویه حکومت کند رنگ معاویه،

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۶۰

اگر یزید حکومت کند رنگ او را باید بگیریم و چون زمانه اینجور شده است باید رنگ زمانه را بگیریم. وقتی که مروان حَکَم به او گفت: یا أبا عبد اللّه! من یک جملهٔ خیرخواهانه‌ای برای تو دارم، فرمود: بگو. گفت: من مصلحت تو را در این می‌بینم که با یزید بیعت کنی. حضرت نفرمود که این مصلحت و منفعت من نیست، فرمود: در آن موقع اسلام چه خواهد شد؟ «وَ عَلَى الْاسْلامِ السَّلامُ اذْ قَدْ بُلِيَتِ الْامَّةُ بِراعٍ مِثْلِ يَزيدَ «۱»». فرمود: آن وقت باید فاتحهٔ اسلام را یکجا خواند.

---

(۱) لهوف، ص ۱۱

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۶۱

افراط و تفریطها

اشاره

وَ كَذٰلِكَ جَعَلْنٰاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِتَكُونُوا شُهَدٰاءَ عَلَى النّٰاسِ وَ يَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيداً «۱».

یکی از خاصیتهای بزرگ دین مقدس اسلام اعتدال و میانه روی است. خود قرآن کریم امت اسلام را به نام «امت وسط» نامیده است و این تعبیر، تعبیر بسیار عجیب و فوق العاده‌ای است. امت و قوم و جمعیتی که واقعاً و حقیقتاً دست‌پروردهٔ قرآن کریم باشند، از افراط و تفریط، از کندروی و تندروی، از چپ روی و راست روی، از همهٔ اینها برکنارند. تربیت قرآن همیشه اعتدال و میانه روی را ایجاب می کند. در مسئله‌ای که در این شبها عنوان بحث قرار داده‌ایم یعنی انطباق با مقتضیات زمان، یک فکر افراطی وجود دارد و یک فکر تفریطی و یک فکر معتدل. بعضی از جریانات فکری در عالم اسلام از همین نظر وجود پیدا کرده است که برخی افراطی و برخی تفریطی بوده، یعنی یا تندروی بیجا و یا کندروی بیجا بوده است. من اسم آن تندروی‌ها را «جهالت» گذاشته‌ام و اسم این کندروی‌ها را «جمود» گذاشته و می گذارم. در این باره توضیح خواهم داد.

---

(۱) بقره/ ۱۴۳

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۶۲

روشنفکریهای افراطی خلیفۀ دوم

یکی از کسانی که به قول امروزیها در مسائل اسلامی، روشنفکری به خرج می‌داد و کار این روشنفکری او به حد افراط رسیده بود خلیفۀ دوم است. خلیفۀ دوم به اصطلاح خیلی روشنفکرمآبانه کار می‌کرد اما تندروی‌هایی کرد. مثلًا یک جا پیغمبر دستور داده بود و او می‌گفت: این موضوع فقط برای پیغمبر و زمان خودش بود ولی زمان ما تغییر کرده است و ما این را عوض می‌کنیم. البته ممکن است یک نفر شیعه با احساسات ضد خلیفه‌ای که دارد، این را به حساب تعمد و ضربه‌زدن‌های عمدی بگذارد، بگوید فقط مقصودش مخالفت با پیغمبر بوده است.

ولی اگر نخواهیم اینجور بگوییم، طوری بگوییم که برای طرفداران خلیفه هم قابل قبول باشد، باید بگوییم که اینها خطاها و اشتباهاتی است که از او سرزده است.

مثلًا در اذان، فصول اذان را خود پیغمبر اکرم دستور و تعیین فرموده است. یکی از آن فصول «حَيَّ عَلىٰ خَيْرِ الْعَمَلِ» است. معنی این فصل این است: رو بیاور به بهترین اعمال که نماز است. زمان خلافت عمر می‌رسد، زمانی که دنیای اسلام عجیب نیازمند به جهاد است و مسلمین در مقابل خود دو جبهۀ بسیار بزرگ دارند: یکی ایران و دیگری روم که مقتدرترین کشورهای روی زمین هستند، با توجه به عدۀ مسلمانها که بیش از چهل پنجاه هزار نفر نبودند و یک‌دفعه با تمام دنیا اعلان جنگ داده‌اند. مثل این است که یک کشوری مثل ایران یک تحولی در آن به وجود بیاید و با دو مملکت بزرگ دنیا یعنی آمریکا و شوروی اعلان جنگ بدهد که در واقع اعلان جنگ با دنیاست. روی همین حساب است که مورخین اروپایی اتفاق کلمه دارند که اگر نیروی عظیم ایمان در این مردم نبود، چنین چیزی محال بود. هرچه باشد این یک امری است شبیه به اعجاز ولی اعجاز ایمان. در آن عصر احتیاج مسلمانها به سرباز و سربازی خیلی زیاد بود و می‌بایست روحیۀ سربازها قوی باشد و اعتقاد داشته باشند و جهاد را اصلی لازم و واجب بدانند.

فکری در دماغ خلیفه پیدا شد، گفت: «حَيَّ عَلىٰ خَيْرِ الْعَمَلِ» را از اذان بردارید، چون به روحیۀ سربازی ضربه می‌زند. وقتی که فریاد برآورید که روی به نماز بیاورید چون نماز بهترین اعمال است، دیگر سرباز فکر می‌کند که نماز از جهاد بهتر است، همیشه در فکر نماز خواندن است و از جهاد اعراض می‌کند. لذا گفت این را بردارید و بجای آن بگویید: الصَّلٰاةُ خَيْرٌ مِنَ النَّوْمِ نماز از خوابیدن بهتر است، تا

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۶۳

اعتقاد سربازها نسبت به عظمت و اهمیت جهاد در راه خدا سست نشود. حساب مقتضیات زمان را کرد.

آیا این حساب درست است؟ نه، اشتباه بود. چرا؟ به همین دلیلی که عرض کردم. یک کسی می‌بایستی از خلیفه می‌پرسید که این سربازهای تو با این عدۀ قلیل و تجهیزات کم چطور است که با کشورهای درجه اول دنیا می‌جنگند و پیروز می‌شوند؟ آیا این مربوط به عنصر عرب است که عنصر عرب از عنصر غیر عرب امتیازی دارد؟ اگر عنصر عرب است، عرب که تازه به وجود نیامده است، چندین هزار سال پیش هم بود. چرا تا آن موقع همیشه توسری می‌خورد؟ پس یک عامل جدید به وجود آمده است و آن ایمان به خداست. این شجاعت، این قدرت، این نیرو را ایمان به این مردم داده است و ایمان را همین نماز تقویت و آبیاری می‌کند. او شجاعت خودش را از همان «الله اکبر» و الْحَمْدُ لِلّٰهِ* و سُبْحٰانَ اللّٰهِ* دارد.

اگر پیغمبر فرمود: «الصَّلٰاةُ عَمودُ الدّین» یا فرمود: مَثَل این دین و نماز در این دین مَثَل خیمه‌ای است که سرپاست (خیمه چادر دارد، طناب دارد، میخ دارد، عمود هم دارد، عمود این خیمه نماز است) برای این بود که به آثار نماز آگاه بود، می‌دانست نماز بزرگترین عامل مؤثر در روحیهٔ افراد است، اگر نماز نباشد هیچ یک از اینها وجود ندارد. تو اگر خیال می کنی سرباز به خیال اینکه نماز از جهاد بهتر است جهاد را رها می کند، این فکر غلط را از دماغ سرباز با بیان حقیقت امر بیرون کن و بگو نماز و جهاد لازم و ملزوم یکدیگرند، هیچ کدام جای دیگری را نمی گیرد، نه با نماز جهاد ساقط می‌شود و نه با جهاد نماز ساقط می گردد، باید نماز خواند تا نیرو بیشتر شود و بهتر جهاد صورت گیرد: اسْتَعِینُوا بِالصَّبْرِ وَ الصَّلٰاةِ.* چرا برای اهمیت جهاد، نماز را تحقیر می کنی و پایین می‌آوری به حدی که می گویی فقط از خواب بهتر است؟ به سرباز بگو نماز بخوان، جهاد هم برو. اسلام که نگفته است از میان نماز و جهاد یکی را باید انتخاب بکنی.

مثل این است که شما می‌خواهید میوه بخرید، فکر می کنید گلابی بخرید یا خربزه. بعد می‌بینید صرفه در خریدن خربزه است، می گویید گلابی نمی‌خرم خربزه می‌خرم. حساب نماز و جهاد که این‌طور نیست. نماز و جهاد در اسلام از یکدیگر تفکیک‌پذیر نیست. اسلام که نمی گوید یا جهاد برو و نماز نخوان و یا نماز بخوان و جهاد نرو. اسلام می گوید نماز بخوان و به جهاد برو، جهاد کن که نماز بخوانی و نماز

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۶۴

بخوان که جهاد کنی. حالا اگر یک سرباز اشتباه کند، بجای اینکه جهاد کند نماز بخواند، باید به او فهماند که اینها از هم جدا نیستند.

مثل بعضی از افراد پولدار که می گویند ما که پول داریم، بجای نماز خواندن پول می‌دهیم! کی چنین چیزی می‌شود؟! اسلام آن انفاقی را که منفک از نماز باشد اصلًا قبول ندارد. اگر عکسش را بگویید، یک آدم پول‌پرست و پول دوست اما آمادهٔ خدمت بگوید من بجای اینکه انفاق بکنم نماز می‌خوانم، از ما هفده رکعت نماز واجب خواسته‌اند و مجموعاً پنجاه و یک رکعت خواسته‌اند، من بجای اینها صد و دو رکعت نماز می‌خوانم، مثلًا نماز قضای دیگران را هم می‌خوانم که از من پولی نخواهند، آیا این قبول است؟ نه. پس باید به مردم فهماند که تعلیمات اسلامی تجزیه‌ناپذیر است، به منزلهٔ اعضای یک پیکره‌اند: نماز به جای خود، حج به جای خود، زکات به جای خود، خمس به جای خود، امر به معروف و نهی از منکر به جای خود. موقع هرکدام باید شناخته شود.

آن کسی که دربارهٔ نماز گفت: «حَیَّ عَلیٰ خَیْرِ الْعَمَلِ» او حساب کرده گفت. در این زمانی که تو هستی که سربازان تو با دنیا طرف شده‌اند، باز باید نماز را با صفت «خیر العمل» ذکر کرد.

افراطکاری یا جهالت

ما اسم این نوع تصرفات و رعایت مقتضیات زمان را افراطکاری یا به عبارت دیگر جهالت می گذاریم، چون این ناشی از حساب نکردن است، ناشی از این است که حساب ناقص است.

حبیب بورقیبه- که نمی‌دانم این شخص چه موجودی است!- هر سال یک بار علیه روزه قیام می کند می گوید: مردم روزه نگیرند برای اینکه از نیروی کار کارگر کاسته می‌شود. البته به این موضوع جنبهٔ اسلامی هم می‌دهد به این عنوان که اسلام به کار اهمیت می‌دهد، کار در اسلام محترم است پس روزه نگیرید برای اینکه باید کار بکنید؛ وقتی که بشر باید کار بکند پس هر چیزی که از نیروی کار می کاهد خوب نیست. نقطهٔ مقابل این سخن این است: هر چیز که نیروی کار را تقویت می کند

خوب است. مثلًا اگر فرض کنیم ویسکی و شراب نیروی کار را اضافه می کند، پس کارگرها نباید روزه بگیرند و باید روزی یک بطری ویسکی بیاشامند تا کار بکنند.
فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۶۵
ولید بن عبد الملک و یا ولید بن یزید بن عبد الملک یک روز صبح که هنوز مستی از کلّه‌اش نپریده بود، به مسجد رفت برای امامت جماعت. بجای دو رکعت نماز صبح چهار رکعت خواند. مؤمنین هم چاره‌ای نداشتند، تبعیت کردند. بعد که نمازش تمام شد رویش را برگرداند، گفت: من امروز خیلی نشئه‌ام، اگر می‌خواهید برایتان بیشتر نماز بخوانم.
اشتباه حبیب بورقیبه از کجاست؟ این آدم خیال کرده است که انسان یعنی ماشین، انسان جز این نیست که باید مانند یک ماشین دائماً کار تحویل بدهد، از ماشین هرچه بیشتر بتوان کار گرفت بهتر است، انسان یعنی یک حیوان بارکش و باربر، کاری غیر از بارکشی ندارد، پس هرچه بیشتر بشود از انسان بارکشی کرد بهتر است. چون روزه به قول او از نیروی کار می کاهد، پس روزه نباید گرفت.
اولًا این آدم حساب نکرده است آن اشخاصی که روزه گرفتند ولی روزهٔ واقعی، در همان حالی که روزه گرفتند نیروی کارشان ده برابر روزه‌خورها بود. از نیروی روحی بشر غافل است. هرکدام از ما در شرایطی که الآن داریم و برنامهٔ زندگی خودمان قرار داده‌ایم که مثلًا باید فلان مقدار نان بخوریم یا فلان مقدار غذاهای دیگر بخوریم، اگر یک شبانه روز این برنامه بهم بخورد دیگر قدرت راه رفتن نداریم و خیلی به زحمت راه می‌رویم. ولی آیا قانون قطعی و غیر قابل تخلف زندگی بشر همین است؟ نه. ما الآن با این برنامه که زندگی می کنیم، این مقدار اسیر غذا و این شکم هستیم. بشر اگر برنامهٔ زندگیش را عوض کند ممکن است طوری بشود که نصف این غذا را بخورد و دو برابر این نیرو را به دست بیاورد. ممکن است انسان در شبانه روز دوتا مغز بادام بخورد و به اندازهٔ انسانی که روزی یک کیلو غذا می‌خورد نیرو داشته باشد. بشر اگر برگردد و مسیرش را عوض کند، حالت دیگری پیدا می کند و برنامه بکلی عوض می‌شود.
چندی پیش- لا- بد در روزنامه خواندید- تمام خبرگزاری‌ها گزارش دادند که یک بودایی ریاضت کش دوازده سال تمام یکسره روی پای خودش ایستاد و نخوابید و ننشست. بعد از دوازده سال که ریاضتش تمام شد و به قول خودش روحش پاک شد، آمد نشست. جشن بزرگی برایش برپا کردند و اطبا که برای معاینهٔ او آمده بودند دیدند سالم سالم است. این نشان می‌دهد که قانون زندگی بشر با تغییر دادن شرایط، شکل دیگری پیدا می کند. البته من حالات استثنایی‌اش را عرض
فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۶۶
کردم. اینها را شاهد می‌آورم که در بشر چه نیروهایی ذخیره است و بشر چقدر تغییرپذیر است.

سخن علی علیه السلام

اگر به سراغ حضرت علی علیه السلام بروید می‌بینید در نامه‌ای که به عثمان بن حنیف نوشته است می‌فرماید: «الا وَ انَّ امامَکُمْ قَدِ اکْتَفی مِنْ دُنْیاهُ بِطِمْرَیْهِ وَ مِنْ طُعْمِهِ بِقُرْصَیْهِ» یعنی: و اما پیشوای شما از دنیای خودش به دو جامه و به دو قرص نان اکتفا کرد.
بعد می گوید: من می‌دانم مردم باور نمی کنند. «وَ کَأَنّی بِقائِلِکُمْ یَقولُ: اذا کانَ هٰذا قوتُ ابْنِ ابی طالِبٍ فَقَدْ قَعَدَ بِهِ الضَّعْفُ عَنْ قِتالِ الْاقْرانِ وَ مُنازَلَةِ الشُّجْعانِ» گویا دارم می‌شنوم از زبان دیگران که اگر علی غذایش این است، او باید از ضعف نتواند از جایش بلند بشود و نتواند در میدانهای جنگ با شجاعان درجه اول نبرد کند و آنها را به خاک هلاکت بیندازد.

علی به این اعتراض فرضی جواب عجیبی می‌دهد، می‌فرماید: اشتباه می کنند که قانون طبیعی این است. چیزی که دیگران دارند خلاف قانون طبیعی است: «الا وَ انَّ الشَّجَرَةَ الْبَرِّیَّةَ اصْلَبُ عوداً وَ الرَّواتِعَ الْخَضِرَةَ ارَقُّ جُلوداً وَ النَّباتاتِ الْبَدَوِیَّةَ اقْوی وُقوداً وَ ابْطَأُ خُموداً «۱»». درختان صحرایی چوبشان محکمتر است و سبزه‌های خوش آب و رنگ نازکتر و ضعیفترند. گیاهان وحشی آتششان زودگیرنده‌تر و دیرخاموش‌شونده‌تر است. موجود زنده اعم از گیاه و حیوان و انسان هرچه بیشتر به او برسند نازک نارنجی‌تر و ضعیفتر و ناتوانتر می‌شود، هرچه کمتر به او برسند و بیشتر با مشکلات مواجه بشود نیرومندتر می گردد. مقایسه کنید میان درختهای کوهی و جنگلی و درختهایی که در خانه‌هاست، میان بوته‌های جنگلی و صحرایی و بوته‌هایی که دست نوازشگر باغبان دائماً مراقب آنهاست. انسان هم اینجور است. انسان این‌طور نیست که حتماً باید روزی سه مرتبه غذا بخورد، اگر نخورد مریض می‌شود. بگذارید یک قدری با مشکلات روبرو بشود تا نیرومندتر شود.
این تاریخ است، تاریخ قطعی و مسلّم: جنگ صفّین، جنگ جمل، جنگ خوارج در زمانی صورت گرفت که علی علیه السلام مردی شصت‌ساله است. ما همان

---

(۱) نهج البلاغه، نامهٔ ۴۵

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۶۷

مقدار نیرویی که در جوانی داریم، از چهل سالگی به آن طرف تحلیل می‌رود. به پنجاه سالگی که می‌رسیم این قدر ضعیف و ناتوان هستیم که پیری را احساس می کنیم.
علی در شصت سالگی با سی سالگی خودش فرق نکرده است. اگر در جوانی با عمرو بن عبد ود نبرد می کند، در سن شصت سالگی با کریز بن الصباح نبرد می کند.
نگویید علی مرد استثنایی است. عموم مردم اینجور بودند. مالک اشتر نخعی که آن شجاعتها را در جنگ صفین از خود نشان داده است پیرمرد است، یعنی مردی است که در حدود شصت سال دارد. در جنگ جمل همین مالک و عبد اللّه بن زبیر- که جوان و بسیار شجاع بود- با یکدیگر نبرد کردند. این قدر یکدیگر را زدند و دفاع کردند که دیگر از شمشیر کاری ساخته نبود. آخر، کار به کشتی گیری رسید. در اینجا مالک عبد اللّه را به زمین می‌زند. همین که عبد اللّه را به زمین زد عبد اللّه فریاد کشید: «اقْتُلونی وَ مالِکاً» هم مرا بکشید هم مالک را. بالاخره اینها را از یکدیگر جدا کردند. بعد از مدتی که از قضیه گذشت و جنگ جمل خاتمه پیدا کرد، یک روز مالک با عایشه- که خالهٔ عبد اللّه بود- ملاقات می کند. عایشه از روی گله و شکایت می گوید: تو آن روز با خواهرزادهٔ من چنین و چنان کردی. مالک قسم خورد که سه شبانه روز بود غذا نخورده بودم «۱»، اگر من چیزی خورده بودم خواهرزاده‌ات جان سالم از دست من بدر نمی‌برد. در جنگ خندق مسلمانها از گرسنگی سنگ به شکم خودشان می‌بستند و مردانه می‌جنگیدند. این خارج از قانون خلقت و طبیعت نیست.
اساساً یک فلسفهٔ روزه این است که انسان را از نازپرورد گی خارج می کند. شما روزهای اولی که روزه می گیرید چون ابتدای آن است که می‌خواهید از قانون نازپرورد گی خارج بشوید خیلی بی‌حال می‌شوید، ضعف شما را می گیرد. ولی روزهای آخر ماه می‌بینید با روزهایی که روزه نگرفته‌اید هیچ فرقی نکرده‌اید.
بسیاری از این خیالاتی که ما می کنیم اشتباه است. بعضی از افراد عذرهای بسیاری از کسانی را که روزه می‌خورند قبول ندارند، می گویند روزه‌خورهایی که به بهانهٔ اینکه مریضند روزه نمی گیرند، چون روزه نمی گیرند ضعیف می‌شوند و چون ضعیف

(۱) یکی از چیزهایی که برای خودشان ننگ می‌دانستند این بود که در جنگ کشته بشوند و شکمشان پاره بشود و از آن قاذورات بیرون بیاید. لهذا تا حد امکان کم غذا می‌خوردند.

می‌شوند این ضعفشان را مانع روزه گرفتن می‌پندارند.

این حماقت است که کسی بگوید روزه از نیروی کار می‌کاهد.

ثانیاً مگر بشر فقط باید کار بکند؟ مگر بشر یک ماشین است که حد اکثر استحصال را باید از این ماشین کرد؟ مگر حیوانِ بارکش است؟ مگر بشر دل ندارد؟

مگر بشر روح ندارد؟ مگر بشر احتیاج به تقوا ندارد؟ آیا بشر فقط احتیاج به یک چیز دارد و آن کار است؟ دیگر احتیاج به آدمیت ندارد؟ احتیاج به اینکه طبیعت سرکش را رام کند ندارد؟ احتیاج به اینکه شهوات خودش را بشکند ندارد؟ احتیاج به اینکه ارادهٔ عقلانی و انسانی خودش را تقویت کند ندارد؟ همه چیز را باید از دریچهٔ کار ببینیم و کار فقط؟! بروید از ادارات راهنمایی و شهربانی بپرسید که در ماه رمضان آمار جرم و جنایت چقدر کاهش پیدا می‌کند. ببینید در ماه رمضان چاقوکشی، آدمکشی، خرابکاری، قماربازی چقدر کمتر می‌شود و در مقابل، اعمال انسانی چقدر مضاعف می‌شود، انسانیت چقدر بالا می‌رود، احسان چقدر بیشتر می‌شود، صلهٔ ارحام چقدر زیاد می‌شود! اینها را هم باید در نظر بگیریم، فقط نگوییم نیروی کار.

اینهاست که ما نامش را افراط یا جهالت می‌گذاریم. اینجور دخل و تصرف‌هاست که باید جلو آن گرفته بشود. معلوم شد اینهایی که این حرفها را به حساب مقتضیات زمان و انطباق با زمان و احتیاجات روزگار می‌زنند و می‌گویند اگر در زمان پیغمبر مردم روزه می‌گرفتند این قدر احتیاج به کار نبود و امروز جامعه احتیاج زیادی به کار دارد پس زمان فرق کرده است و حالا که زمان فرق کرده است مقتضیات زمان عوض شده پس باید روزه را برداریم، افراطی و جاهل می‌باشند.

تفریطکاری یا جمود

تفریطکارها برعکس، جمود و خشکی به خرج می‌دهند و روی مسائلی که اسلام هیچ راضی نیست ایستادگی می‌کنند. خطر جمود از خطر جهالت کمتر نیست. دین، اعتدال لازم دارد. در مسئلهٔ انطباق با مقتضیات زمان همان‌طور که نباید جهات عُمَری و بورقیبه‌ای را پیش کشید و در دین دخل و تصرف کرد به بهانهٔ اینکه زمان اینجور و آن جور شده است، همچنین نباید به نام دین روی موضوعاتی که اساساً ریشه‌ای ندارند تکیه کرد. مثلًا پا را به یک کفش بکنیم و بگوییم بچه که می‌خواهد

درس بخواند باید حتماً از «عمّ جزو» شروع به کار بکند تا باسواد بشود. مگر این را پیغمبر و امام گفته است که بچه هر موقع خواست درس را شروع بکند از عمّ جزو شروع بکند؟ اتفاقاً این کار بدی است برای اینکه احترام قرآن را از بین برده است. ما خودمان خوانده‌ایم و دیگران را هم دیده‌ایم. بچه‌هایی که پاکی نمی‌فهمند، تا یک عمّ جزو را می‌خوانند چندین بار آن را تکه تکه می‌کنند. از طرف دیگر نباید کنار گذاشتن عمّ جزو بهانه‌ای باشد برای اینکه بچه با قرآن آشنا نشود. اینجاست که ممکن است بچه تا کلاس دوازده برسد، تمام درسها را بلد باشد مگر قرآن را. آن جمود است و این جهالت. امت معتدل باشید، نه جاهل باشید نه جامد. امیر المؤمنین فرمود: «الْیَمینُ وَ الشِّمالُ مَضَلَّةٌ، وَ الطَّریقُ الْوُسْطیٰ هِیَ الْجادَّةُ «۱»» انحراف به چپ و انحراف به راست هر دو غلط است، مستقیم باشید تا به مقصد برسید. همیشه راه راست بخواهید: اهْدِنَا الصِّرٰاطَ الْمُسْتَقِیمَ «۲»

خدایا به ما راه راست را نشان بده.

---

(۱) نهج البلاغه، خطبهٔ ۱۶

(۲) فاتحه/ ۶

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۷۰

راه میانه

اشاره

وَ کَذٰلِکَ جَعَلْنَاکُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِتَکُونُوا شُهَدَاءَ عَلَی النّاسِ وَ یَکُونَ الرَّسُولُ عَلَیْکُمْ شَهِیداً..

یکی از علامتهای مسلمانی، پیدا کردن راه معتدل و میانه است که میان راههای افراطی و تفریطی، میان تندرویها و کندرویهاست. جمله‌ای در حدیث وارد شده است که: «انَّ لَنا فی کُلِّ خَلَفٍ عُدولًا یَنْفونَ تَحْریفَ الْغالینَ وَ انْتِحالَ الْمُبْطِلینَ «۱»». ائمه فرموده‌اند در هر نسلی طبقهٔ معتدلی وجود دارد که از طرفی جلو افراطکاری غلوکنندگان را می‌گیرند، تحریفاتی را که از ناحیهٔ غلوکنندگان پیدا می‌شود نفی می‌کنند، و از طرف دیگر نسبتهایی را که مردم مبطل و مخالف ایجاد می‌کنند نفی می‌کنند؛ به عبارت دیگر هم جلو ضرر دوستان را می‌گیرند و هم جلو ضرر دشمنان را. ضرر تنها از ناحیهٔ دشمن نمی‌رسد. گاهی از ناحیهٔ دوست ضررهایی می‌رسد که خطرش از ضرری که از ناحیهٔ دشمن می‌رسد بیشتر و بالاتر است. ما این هر دو قسمت را برای اینکه راه وسط و معتدل را بتوانیم پیدا بکنیم، از نظر مسئلهٔ مورد نظر خودمان یعنی مسئلهٔ انطباق اسلام با مقتضیات زمان بحث می‌کنیم: تندرویهایی

---

(۱) کافی، ج ۱/ ص ۳۲

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۷۱

که از ناحیهٔ دشمنان می‌شود و کندرویهایی که از ناحیهٔ دوستان می‌شود.

دیشب عرض کردم که در مسئلهٔ انطباق با مقتضیات زمان دو جریان مخالف- که هر دو غلط بوده است- در تاریخ اسلام همیشه وجود داشته است: یک جریان افراطی یعنی دخل و تصرفهای بیجا در دستورهای دینی به واسطهٔ یک خیالات و یک ملاحظات کوچک، که ما اسم آنها را جهالت گذاشتیم. جریان دیگر توقف و جمود بیجایی است که بر خلاف منظور و روح اسلام است. این جمودها از ناحیهٔ دوستان محتاط بوده است ولی احتیاطهایی که صددرصد بر ضرر اسلام تمام شده است، احتیاط بچه‌گانه و کودکانه بوده است. البته یک جریان معتدل هم همیشه وجود داشته است ولی ما برای اینکه جریان معتدل را پیدا بکنیم باید ابتدا این دو جریان افراطی و تفریطی را درست بشناسیم.

دیشب دو مثال عرض کردم راجع به دخل و تصرفهای جاهلانه‌ای که در دستورات دینی می‌شود و اسم اینها را هم روشنفکری می‌گذارند. گاهی اسم اینها را اجتهاد می‌گذارند ولی اینها واقعاً جهالت است نه اجتهاد. آن جریانها یکی مربوط به کاری بود که خلیفهٔ دوم دربارهٔ «حَیَّ عَلیٰ خَیْرِ الْعَمَلِ» کرد و یکی هم جریان معاصری بود که یکی از رؤسای کشورهای عربی در باب روزه خیلی روی آن اصرار دارد.

مثالهای دیگری نیز باید عرض بکنم. وظیفهٔ هر مسلمانی است که در برابر این جریانات ایستادگی کند.

مثال دیگر: حرمت گوشت خوک

یکی از سؤالاتی که من خودم با آن خیلی مواجه شده‌ام (و از جمله در سفری که اخیراً به مناسبت جشنی که در نیمهٔ شعبان در دانشکدهٔ کشاورزی اهواز ترتیب داده شده بود و دو جلسهٔ پرسش و پاسخ تشکیل داده بودند، مطرح شد و بنده هم مکرر این سؤال را شنیده‌ام) راجع به حرمت گوشت خوک است. این‌طور سؤال می‌کردند که گوشت خوک حرام است و البته خیلی دستور حکیمانه‌ای بوده است. در آن زمان مردم گوشت خوک را نمی‌شناختند و آن میکروبی که در آن وجود داشت- که آن را «تریشین» می‌گویند- عوارض بسیاری برای خورنده به وجود می‌آورْد. در آن زمان بشر نه آن میکروب را می‌شناخت و نه وسیله‌ای داشت که آن را از بین ببرد، ولی پیغمبر با نور وحی و نبوت این حقیقت را دریافته بود. خدا به پیغمبر دستور داد

که به مردم بگو از خوردن گوشت خوک خودداری کنند. حرام بودن گوشت خوک به واسطهٔ همین میکروبی است که در بدن خوک وجود دارد. ولی امروز به واسطهٔ پیشرفتهای عظیم علمی کشف شده است که ضرر این گوشت از چیست و راه از میان بردن آن هم کشف شده است و به وسایل مختلفی آن میکروب را از بین می‌برند. بنابراین، آن دلیلی که برای حرمت گوشت خوک وجود داشته است امروز دیگر وجود ندارد. پس امروز ما اگر گوشت خوک را بخوریم بر خلاف دستور اسلام رفتار نکرده‌ایم. اگر خود پیغمبر هم امروز باشد و از او سؤال کنیم که با وسایلی که جدیداً پیدا شده است بازهم گوشت خوک را نخوریم؟ لا بد خواهد گفت که نه دیگر، حالا می‌توانید بخورید. آن روز که ما گفتیم، وسایلی برای از بین بردن این میکروب نبود و حالا که هست دیگر مانعی ندارد.
بنده آنجا گفتم که بعضی از مقدمات این حرف درست است ولی بعضی دیگر از مقدماتش ناقص است. این مطلب که شما می‌گویید هر حکم که در اسلام هست دلیلی دارد، راست است. این را علمای اسلام به این ترتیب بیان می‌کنند که در هر دستوری از دستورات اسلام حکمت یا حکمتهایی نهفته است و به تعبیری که علمای فقه و اصول استعمال می‌کنند احکام تابع یک سلسله مصالح و مفاسد واقعی است؛ یعنی اگر اسلام چیزی را حرام کرده است چون مفسده‌ای وجود داشته است حرام کرده، خواه مفسدهٔ جسمی باشد خواه روحی، خواه به زندگی فردی بستگی داشته باشد خواه به زندگی اجتماعی، در هر حال یک ضرری در آن بوده است که حرام شده است. یعنی تحریم تعبدی به این معنی که بدون دلیل یک چیزی حرام شده باشد اصلًا وجود ندارد، و هیچ عالمی از علمای شیعه چنین حرفی نمی‌زند.
البته از علمای اهل تسنن مانند اشعریها این حرف را می‌زنند. آنها یک فکر غلط داشتند که به عالَم اسلام بسیار صدمه زد. چون توحیدشان کامل نبود گفتند: خدا بالاتر است از اینکه وقتی دستوری می‌دهد دستورش تابع یک مصلحتی باشد، خدا بالاتر از این است که بخواهد کاری که شخص می‌کند به خاطر یک مصلحت و فرار از یک مفسده باشد، این انسانها هستند که وقتی دستور می‌دهند به خاطر یک مصلحتی است، خدا بالاتر از این حرفهاست، خدا اگر گفت کاری را بکن بدون دلیل است و اگر گفت نکن باز بدون دلیل است. ولی در همان زمانها این مطلب از ائمهٔ ما سؤال شده است که آیا این حرفها درست است؟ گفتند: نه، غلط است. خدا هیچ

کاری در خلقت و یا در شریعت بدون مصلحت و حکمت نمی‌کند. عدل الهی ایجاب می‌کند که خدا، هم در خلقت و هم در

شریعت عادل باشد و اگر عدل یکی از اصول دین است روی همین حساب است.
آنها اگر چه اسمشان باقی است ولی عملًا تقریباً منقرض شده‌اند. الآن تمام سنیهایی که وجود دارند به اسم اشعری هستند، ولی در واقع این عقیده را از میان برده‌اند و عملًا طرفدار این حرف نیستند.
پس این مطلب که شما گفتید اگر در دین اسلام یک چیزی حرام شده است دلیلی داشته، حرف درستی است. این را من هم قبول دارم. مثلًا اینکه گوشت سگ حرام است یا سگ نجس است، بدون دلیل نیست. حتماً در سگ یک چیزی وجود دارد که برای انسان ضرر دارد. البته در صدر اسلام هنوز این حرفهایی که الآن می‌زنند وجود نداشت. ولی یک مطلب دیگر هست و آن اینکه فرض کنیم عالمی یا مجتهدی پیدا بشود که برایش یقین بشود که اسلام که گفته است گوشت خوک حرام است منحصراً به خاطر همین میکروبی است که امروز کشف شده است. او فتوا خواهد داد: پس حالا- دیگر گوشت خوک حلال است. ولی ما قبول نخواهیم کرد.
مجتهد باید پخته باشد. ممکن است برای چیزی که حرام شده است دهها خطر وجود داشته باشد و امروز علم یکی از آنها را کشف کرده و مابقی هنوز مانده باشد.
شما می‌بینید مثلًا علم پنی‌سیلین را کشف و آثارش را بیان می‌کند و تمام مردم به آن روی می‌آورند. بعد از چند سال متوجه می‌شوند که ضررهایی هم دارد و لااقل برای همهٔ مریضها تجویز نمی‌کنند. علم گوشه‌ای را کشف می‌کند و گوشهٔ دیگر برایش پنهان می‌ماند. حالا برای یک نفر مجتهد کی یقین پیدا می‌شود که علت اینکه اسلام گفته است گوشت خوک حرام است منحصر به همین میکروبی است که علم کشف کرده است؟! اگر بگوید، عجله به خرج داده است و باید از او سؤال کرد آیا شما یقین دارید که بیست سال دیگر چیز جدیدی کشف نشود؟.
مثلًا ممکن است خصایص بعضی از حیوانات در گوشتشان وجود داشته باشد، به طوری که خورندهٔ آن گوشت آن خصایص را بگیرد. از جمله صفات خوک این است که خیلی کثیف است. در حدیث است که یکی از خصایص روحی این حیوان این است که [غیرت ندارد و خوردن گوشت او] غیرت را از بین می‌برد. البته می‌دانید هرکدام از حیوانات خصایص روحی مخصوص به خود دارند، مثلًا وفا در
فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۷۴
سگ زیاد است (سگ در مقابل احسانی که به او می‌شود آن احسان را نادیده نمی‌گیرد ولی گربه این‌طور نیست) و یا غیرت ناموس در خروس زیاد است و حیوانی که اصلًا این خاصیت در او نیست خوک است. وقتی از امام رضا علیه السلام راجع به حرمت گوشت خوک سؤال می‌کنند می‌فرماید: «لِاَنَّهُ یُذْهِبُ الْغیرَةَ» برای اینکه غیرت را از بین می‌برد. بعد در آنجا گفتم این حالتی که شما الآن در اروپا می‌بینید، اثر گوشت خوک است که حاصلش را بروز داده است.
پس این نپختگی است که وقتی انسان یک فلسفه‌ای را دربارهٔ احکام پیدا کرد بگوید هرچه هست همین است. مثلًا در باب مشروب یک کسی بگوید- البته مشروب در تمام شرایع حرام بوده است- علت اینکه مشروب حرام است این است که برای کبد و قلب مضر است ولی تجربیات نشان داده است که اگر کسی به مقدار کم مصرف کند نه فقط مضر نیست بلکه نافع است، پس شراب کمش حلال و زیادش حرام است. این هم باز دستپاچگی دیگری است. نه، انسان باید در اینجور مسائل سرعت به خرج ندهد.
بعضی از افراد در قدیم می‌گفتند علت حرمت شراب زایل کردن عقل است و ما یک طبیعتی داریم که در ما شراب ایجاد سُکر و مستی نمی‌کند، پس شراب بر ما حلال و بر دیگران حرام است. نه، اینجور نیست. اولًا ممکن است هزاران دلیل برای حرمت

شراب وجود داشته باشد که ما هنوز به آنها نرسیده‌ایم. ثانیاً یک شیء حرام و لو اینکه یک ذره‌اش آن خاصیت ضرری را نداشته باشد ولی باید آن را به طور دربست حرام کرد که مردم اصلًا به سوی آن نروند.

مثال دیگر: زبان عربی، زبان اعمال مذهبی در اسلام

مثال دیگری عرض می‌کنم: بعد از جنگ بین الملل اول به علل سیاسی استعماری، حس ملیت را طرح کردند. ویلسن یک طرح چهارده ماده‌ای ریخت که یکی از مواد آن این بود که احساس ناسیونالیستی را زنده کنند. این‌طور نبود که این مواد را برای کشورهای اسلامی طرح کرده باشند، برای دنیا طرح کرده بودند. این، نظیر آن دستوری است که ارسطو به اسکندر داد. اسکندر وقتی دنیا را فتح کرد و مانند سیل بنیانکن همه را زیر مهمیز می‌آورد، راجع به نگهداری فتوحاتش از ارسطو نظر خواست. گفت: تفرقه بینداز و حکومت کن؛ یعنی هرجا را که فتح می‌کنی مردم آنجا

را تکه تکه کن، از میان خودشان افرادی را برانگیز و به آنها حکومت بده، آنها با هم رقیب می‌شوند و همیشه با هم معارضند، لذا تمام آنها تکیه‌شان به توست. با این روش، تو می‌توانی ممالکی را که فتح کرده‌ای زیر مهمیز خودت قرار بدهی. این فکر در جنگ بین الملل اول هم به وجود آمد و طراحش هم ویلسن بود که در میان هر ملتی احساسات ملیت و ناسیونالیستی آنها را تقویت کنند. مثلًا در مورد منطقهٔ عظیم کشورهای اسلامی که نیروی واحدی بر آنها حکومت می‌کرد و ملل مختلفی زیر پرچم آن بودند، گفت باید احساسات ملی هر ملتی را تحریک کرد. کشور ترکیهٔ فعلی، کشور عثمانی و یکی از کشورهای بزرگ جهان بود. تمام کشورهای عربی فعلی تابع عثمانی بودند. از طرفی در کشورهای عربی اشراف آنها را برانگیختند که باید از نژاد و ملیت خودتان طرفداری کنید، و از طرف دیگر کمال آتاتورک را برانگیختند که ما ترک هستیم، زبانمان ترکی است. خطشان را هم عوض کردند. بعد گفتند چون ما روی نژاد تکیه می‌کنیم پس مذهب یک امر خصوصی است، یک امر فردی است و جزء مسائل اجتماعی نیست. در مجلس ترکیه اصلًا مذهب را قبول نکردند و اسلام را به عنوان مذهب رسمی نپذیرفتند. نتیجه این شد که چنین کشوری را در حال انزوا قرار داده‌اند. بعد گفتند که خدا زبان مخصوصی ندارد، چه لزومی دارد که نماز را به زبان عربی بخوانید؟ بیایید نماز را به زبان ترکی بخوانیم، فرقی نمی‌کند. اسلام خواسته است که مردم نماز بخوانند یعنی با خدا صحبت کنند، با هر زبان که شد می‌شود، وَ اللّٰهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ* خدا به همه چیز آگاه است، دیگر دلیلی ندارد که حتماً به زبان عربی باید نماز خواند.

این هم یک نوع شتابزدگی است، برای اینکه هر مذهبی اگر زبان مخصوصی نداشته باشد آن مذهب نمی‌تواند باقی بماند. اسلام به یک معنی زبان مخصوصی ندارد، به این معنی که اسلام واجب نکرده است که زبان مکالمه حتماً زبان عربی باشد. اسلام زبان مخصوصی را برای مکالمه با یکدیگر طرح و وضع نکرده است.

اسلام خط مخصوصی را هم برای مردم فرض نکرده است که حتماً باید تمام مردم مثلًا با خط عربی بنویسند. نه، اسلام دین نژادی نیست. در اسلام اینجور محدودیتها وجود ندارد. اما اسلام برای اعمال مذهبی زبان مخصوصی را انتخاب کرده که این زبان مخصوص، به همهٔ مردم وحدت بدهد. اساساً این، کار خوبی است یا کار بدی که ملتهای مختلفِ دارای زبانهای مختلف، لااقل در یک قسمت

یک زبانه بشوند؟ این از نظر وحدت بشریت خوب است، گامی است به سوی وحدت بشریت. اگر به مردم تکلیف می‌کرد که

حتماً با یک زبان صحبت کنند، خوب نبود و شاید عملی هم نبود. هر ملتی ادبیاتی برای خودش دارد که آن ادبیات جزء ذخایر آن ملت و ذخایر بشریت است. واقعاً باید زبان فارسی را حفظ کرد برای اینکه در زبان فارسی نفایس و آثار گرانبهایی وجود دارد که برای بشریت مفید است، نه از نظر اینکه ما ایرانی هستیم و احساس ملیت ایرانی داریم بلکه از نظر بشردوستی و علاقه‌مند بودن به نفایس بشر. گلستان سعدی یکی از ذخایر بشریت است. مثنوی جزء ذخایر بشریت است. همین‌طور در زبان عربی، قرآن، نهج البلاغه، صحیفهٔ سجادیه که جای خود دارند، بسیاری از کتب عربی جزء ذخایر بشریت است. مثلًا دیوان ابن فارض جزء ذخایر بشریت است.

پس این نخواهد شد که تمام مردم دنیا بیایند یک زبان را برای خود انتخاب کنند. ولی این مقدار که ملل مختلف را لااقل در زبان مذهبی یکی بکنیم، امکان‌پذیر است و این از آن جهت نیست که زبان خدا- العیاذ باللّه- زبان عربی است. اصلًا خدا زبان نمی‌خواهد، حرف هم که نزنیم از نیت ما آگاه است. ولی این یک فلسفه دارد که عرض کردم و این فلسفه را باید حفظ کرد. این کوتاه فکری است [که هر قومی از اقوام مسلمان اعمال مذهبی را به زبان خودش انجام دهد.] أبو نواس در آن شعر می گوید:

قُلْ لِلَّذی یَدَّعی فَلْسَفَةً حَفِظْتَ شَیْئاً وَ غابَتْ عَنْکَ اشْیاءُ

بگو به این مدعی علم و فلسفه که تو یک چیز یاد گرفته‌ای ولی خیلی چیزها را فراموش کرده‌ای.

این مطلب را هم باید عرض بکنم: آیا می‌دانید هیچ زبانی قادر نیست که زبان دیگر را صددرصد تحویل بگیرد؟ هر زبانی آنچه که دارد مخصوص خودش است؛ یعنی شما اگر تمام ادبای زبان فارسی را جمع کنید تا سورهٔ حمد را به فارسی ترجمه کنند که همان منظور سورهٔ حمد را بفهماند، امکان‌پذیر نیست. زبان فارسی را هم اگر بخواهند به زبان دیگری بر گردانند که همان لطافت و همان منظور را داشته باشد، نمی‌توانند. اشعار خیام را هرکاری بکنند نمی‌توانند به زبان دیگری بر گردانند. بنده خودم چیزی نوشته بودم، یکی از فضلا آن را به زبان عربی ترجمه کرده بود. وقتی من ترجمه را خواندم هیچ فکر نمی کردم که این همان چیزی است که من نوشته‌ام.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۷۷

می گویند آمار نشان داده است که اگر شما حرفی برای کسی نقل کنید و آن شخص همان حرف را به سومی، و سومی به چهارمی و همین‌طور تا سی چهل نفر برای هم نقل کنند و آن شخص آخر برای شما که این حرف را زده‌اید نقل کند، می‌بینید اصلًا آن قدر در آن حرف تصرفات شده است که هیچ شباهتی با آن ندارد، حالا چه رسد به دین.

یکی از امتیازات اسلام این است که متن آنچه گفته است محفوظ است. متن قرآن مجید محفوظ است، متن دعاها محفوظ است و ما متنها را باید حفظ کنیم. این منتهای نادانی و جهالت و حماقت است که با یک چنین حساب بچه گانه که خدا زبان مخصوص ندارد، بگوییم پس نماز را به زبان دیگر بر گردانیم.

این هم نمونهٔ دیگری از جهالتها و تصرفات جاهلانه‌ای که احیاناً در دین می‌شود و باید افراد معتدل و عادل جلو این تصرفات را بگیرند.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۷۸

عقل و راه اعتدال

اشاره

وَ كَذٰلِكَ جَعَلْنٰاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِتَكُونُوا شُهَدٰاءَ عَلَى النّٰاسِ وَ يَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيداً..

بحث ما در اطراف این بود که باید از دو چیز پرهیز کنیم تا بتوانیم آن مقداری که قرآن کریم دستور داده است عمل کنیم: یکی افراطکاریها و دخل و تصرفهای جاهلانه- که در دو سه شب گذشته مثالهایی دربارۀ آن عرض کردیم و امشب هم یک مثال عرض می‌کنم- و دیگر جمود. جمود یعنی خشکیهای بی‌معنی و بیجا.

مثال دیگر برای جهالت: قیاس ابو حنیفه

مثالی که برای تصرفات جاهلانه عرض می‌کنم مربوط به اعصار اولیۀ اسلام است و آن چیزی است که به نام قیاس ابو حنیفه معروف است. اهل تسنن در مسائل فقهی یعنی همۀ مسائلی که امروز ما در آن مسائل از علما تقلید می‌کنیم، به یک عده علمای زمان خودشان مراجعه می‌کردند که البته عدۀ آنها زیاد است. مثلًا سفیان ثوری یکی از آنهاست، حسن بصری یکی از آنهاست، که بسیاری از اینها و بلکه اکثرشان غیر عرب بودند لکن به خاطر اینکه مراتب علمی را طی کرده بودند و از دیگران حوزۀ درس بارونق‌تری داشتند و از طرفی اسلام این فکر را در مغز مردم

رسوخ داده بود که ملیتها و نژادها بر یکدیگر رجحان ندارند بلکه برتری به تقوا و عمل و کوشش است، مردم به آنها مراجعه می‌کردند. خیلی از افراد بودند که ممکن بود در سابق غلام بودند و بعد آزاد شدند ولی چون عالم بودند، حوزۀ درسی تشکیل می‌دادند و سایرین برای استفاده به آنان مراجعه می‌کردند. در تاریخ خواندم که یک وقتی مردم مصر از عمر بن عبد العزیز سه نفر فقیه و ملّا خواستند. او سه نفر را فرستاد که دو نفرشان از غلامهای آزادشده بودند و یک نفرشان عرب بود. یکی از اهالی به خلیفه اعتراض کرد که تو چرا هر سه نفر آنها را عرب اختیار نکردی و لااقل می‌خواستی دو نفر عرب انتخاب کنی. گفت: تقصیر من نیست، می‌خواستند عربها هم به اندازۀ موالی سواد پیدا کنند تا من از آنها بفرستم.

کم کم عدۀ اینها زیاد شد. همین طبری صاحب تاریخ و تفسیر، یکی از فقهای بزرگ زمان خودش بوده است که زیاد هم مقلد داشته است. مقلدین هر یک از این علما اهمیت نمی‌دادند که تقلید از میّت بکنند یا از زنده، و بسیارشان هم تقلید از میّت می‌کردند به این معنی که وقتی از او سؤال می‌کردند تو از چه کسی تقلید می‌کنی، می‌گفت مثلًا از سفیان ثوری یا از طبری یا از ابو حنیفه، در صورتی که فاصله میان زمان او و زمان آن امام و پیشوا و مجتهد سیصد چهارصد سال بود.

در قرن هفتم هجری در مصر در زمان یکی از پادشاهان این کشور به نام الملک الظاهر که اسمش بَیبَرس بود، این فکر به وجود آمد که این همه رشته‌های زیاد فقهی اسباب سرگیجه است و پیروی کردن از علما منحصر بشود به چهار نفر علمای وقت. نشستند و تصمیم گرفتند که پیروی از هر عالمی ممنوع بشود مگر از چهار نفر. آن چهار نفر هم عبارتند از: ابو حنیفه، شافعی، احمد بن حنبل و مالک بن انس، که از این چهار نفر دو نفرشان عربند و دو نفرشان ایرانی. ابو حنیفه ایرانی است که در عراق یعنی در کوفه بوده است. غرض این جهت است که از آن زمان به بعد ائمۀ اهل تسنن منحصر شدند به چهار نفر و اگر احیاناً مجتهدی پیدا می‌شد می‌بایست در حدود فتوای این چهار نفر اظهار نظر کند نه بر خلاف فتوای آنها، یعنی فتوای آنها را باید سند قرار بدهد. بدین ترتیب باب اجتهاد در میان اهل تسنن بسته شد.

این چهار نفر چهار مسلک مختلف دارند؛ یعنی طرز تفکرشان در استنباط احکام، مختلف است. ابو حنیفه به اصطلاح طرز تفکرش عقلانی است ولی در حد

افراط، یعنی در فقه خودش بیشتر روی استدلال فتوا می‌دهد به طوری که اخبار و احادیثی که به آن استناد می‌کند خیلی کم است. او به حدیث از این نظر خوشبین نبود که معتقد بود احادیث صحیح کم است. به احادیثی که نقل می‌کردند، بدبین بود. اگر حدیث معتبری پیدا می‌کرد البته به آن عمل می‌کرد. قهراً چون به حدیث خوشبین نبود، در مدارک احکام گیر می‌کرد و ناچار به استدلالهای ذهنی می‌پرداخت، یعنی با قیاسهایی احکام را استنباط می‌کرد. این است که مسلک ابو حنیفه قیاس بود و مرکز او در عراق و کوفه بود.

معاصر او مالك بن انس است که مرکزش مدینه بود. مالك بر خلاف ابو حنیفه به قیاس خوشبین نبود. در تمام عمرش دو بار به قیاس فتوا داده بود و وقتی که خواست از دنیا برود، دیدند مضطرب است. وقتی علت را سؤال کردند، گفت: برای اینکه دو بار به قیاس فتوا داده‌ام. او برعکس بیشتر به حدیث اعتماد می‌کرد و اگر جایی حدیث نبود، به سیرهٔ صحابهٔ پیغمبر و اگر صحابه نبودند، به سیرهٔ تابعین یعنی شاگردان صحابهٔ پیغمبر اعتماد می‌کرد. کتابی هم در حدیث نوشته است به نام الْمُوَطَّأ در قرن دوم هجری. این هر دو نفر معاصر امام صادق هستند. مالك رسماً در مدینه بود. حضرت صادق هم در مدینه بود و مالك زیاد خدمت حضرت می‌رسید و بسیار برای حضرت احترام قائل بود و این را اهل تسنن نقل کرده‌اند که مالك گفت:

من فاضلتر از جعفر بن محمّد، متقی‌تر از جعفر بن محمّد، شریفتر از جعفر بن محمّد کسی را ندیده‌ام. همچنین این را، هم اهل تسنن و هم اهل تشیع نقل کرده‌اند که مالك می‌گوید: من گاهی به خدمت جعفر بن محمّد می‌رفتم و او مسندی داشت.

اصرار می‌کرد و مرا روی آن مسند می‌نشاند و به من محبت می‌نمود. من از این عمل بسیار خوش‌حال می‌شدم.

حدیث معروفی است که زیاد شنیده‌اید، مالك می‌گوید: من یک بار در خدمت امام به سوی مکه می‌رفتم. رسیدیم به مسجد شجره و از آنجا محرم شدیم. وقتی که امام خواست لبیک بگوید و محرم بشود من به چهرهٔ او نگاه کردم دیدم رنگ از صورت مبارکش پریده، می‌خواهد بگوید ولی مثل اینکه صدا در گلویش می‌شکند.

آن قدر خوف بر او مستولی شده که نزدیک است از مرکب به زمین بیفتد. من رفتم جلو. فهمیدم از خوف خداست، عرض کردم: آقا! بالاخره تکلیف است، باید بگویی. گفت: چه می‌گویی؟! معنای لبیک این است که خدایا من همان بنده‌ای

هستم که دعوت تو را اجابت کرده‌ام. اگر در جوابم گفته شود «لا لبیک» من چه بکنم؟.

و اما ابو حنیفه در عراق بود. او هم شاگرد حضرت صادق بوده است.

یکی دیگر از ائمه، شافعی است. شافعی حد وسط است. او یک دوره متأخرتر است. شافعی شاگردِ شاگرد ابو حنیفه و ظاهراً شاگرد أبو یوسف است. مدتی در عراق شاگردی او را کرد، فقه ابو حنیفه را آموخت. بعد مدتی نزد مالك درس خواند.

شافعی حد وسط بین این دوست؛ یعنی نه به اندازهٔ ابو حنیفه قیاس می‌کند و نه مثل مالك با قیاس مخالف است، یک حالت بینابینی دارد. بعد شافعی به مصر رفت.

مردم مصر به فتوای او عمل می‌کردند و از همان زمان مردم مصر شافعی مذهب شدند.

یکی دیگر از ائمه، احمد بن حنبل است. او یک دوره عقب‌تر است. زمانش تقریباً با زمان حضرت هادی معاصر است. او کتابی نوشته است به نام مُسند که چاپ شده است. وهابیها از او پیروی می‌کنند. احمد بن حنبل بیشتر از مالك با قیاس و استدلال ذهنی مخالف است. فقه او به اصطلاح خیلی جامد است و بسیار مرد متعصبی بوده است و بسیار با استقامت. مدتی او را در زندان انداختند با افراد زیادی که داشت و آنها را شلاق می‌زدند به خاطر عقیده‌ای که داشتند، یعنی مخلوق نبودن قرآن. آنها از عقیدهٔ خود برنگشتند. بعد که حکومت عوض شد، احمد بن حنبل خیلی با عظمت بیرون آمد و فوق العاده در میان

مردم محبوبیت پیدا کرد، به طوری که نوشته‌اند در تشییع جنازهٔ او هشتصد هزار نفر شرکت داشتند. اتفاقاً ابو حنیفه هم در زندان خلفا مرد.

این را بدانید، ما از این جهت که شیعه هستیم نباید این را اغماض بکنیم، خیال نکنیم اینها ملعبهٔ دست خلفا بودند و هرچه خلفا می‌گفتند عمل می‌کردند.

اینجورها نیست. در راه خودشان تصلّب داشتند. از همین ابو حنیفه در زندان می‌خواستند که فتوا بدهد خلافت بنی العباس خلافت شرعی است و او نمی‌داد، می‌گفت: مردم قبل از اینها با بنی الحسن بیعت کرده‌اند و چون بیعت آنها بیعت صحیح بوده است لذا بیعت با بنی العباس غلط است. شلاقها در زندان خورد و حاضر نشد فتوا بدهد. مالک بن انس هم همین‌طور. او هم به زندان رفت و شلاقها خورد و دست از فتوای خودش [علیه] خلفا برنداشت. اینها جزء مفاخر اسلام است و بدانید

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۸۲

اسلام افرادی را که تربیت کرد اینجور تربیت نکرد که ملعبهٔ دست خلفای وقت باشند.

فقه احمد بن حنبل بسیار جامد است. او اساساً برای عقل حقی قائل نیست. در مقابل، مکتب ابو حنیفه مکتبی است که برای عقل به حد افراط حجّیت قائل است، یعنی به حدی که خود عقل هم واقعاً آن حد را برای خودش قائل نیست و عمده این است که به حدیث خیلی کم اعتماد دارد. قیاسهای ابو حنیفه به اصطلاح یک نوع آزادی اظهار نظر در مسائل دینی می‌داد، از قبیل همین دخل و تصرف‌های بیجا که دیشب عرض کردم.

قصه‌ای برای او نقل می‌کنند. احمد امین مصری در کتاب ضُحَی الاسلام نقل کرده است که: روزی ابو حنیفه به دکان سلمانی رفته بود که محاسنش را اصلاح کند.

موقعی بود که محاسنش جوگندمی شده بود، یعنی موی سیاه و سفید داشت. خوب، همهٔ افراد خصوصاً اگر زن جوانی هم داشته باشند، دلشان نمی‌خواهد که موی سفید در صورتشان باشد. به سلمانی گفت: موهای سفیدم را بچین، به این فکر که اگر موی سفید را از ریشه بچینند اساساً دیگر در نمی‌آید. سلمانی گفت: اگر بکَنی بیشتر در می‌آید. گفت: پس موهای سیاه را بکَن. این همان قیاس است.

مکتب ابو حنیفه یک مکتب قیاسی بود و این قیاس اجازه می‌داد که یک نوع دخل و تصرف‌های بیجا در دین بشود که اگر این دخل و تصرف‌ها ادامه پیدا می‌کرد ضربهٔ بزرگی برای دین بود.

آنهایی که مخالفت با قیاس کردند تنها ائمهٔ ما نبودند. مالک هم مخالف بود، شافعی هم با افراط ابو حنیفه مخالف بود، احمد بن حنبل که اصلًا با عقل مخالف بود و می‌گفت عقل حق اظهار نظر در مسائل دینی را ندارد. حالا اگر کسی این مکاتب بزرگ فقهی اهل تسنن را بشناسد که راه و روش ابو حنیفه چه بوده، راه و روش سایرین چه بوده، و آن وقت رجوع کند به آنچه ائمه گفته‌اند که آیا ائمهٔ ما راه ابو حنیفه را تثبیت می‌کردند یا راه سایرین را یا هیچ کدام را، و اگر هیچ کدام پس چه راهی را تأیید می‌کردند، می‌بیند آنها راه دیگری باز کرده‌اند که راستی از مفاخر عالم اسلام است.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۸۳

مخالفت ائمهٔ اطهار علیهم السلام با قیاس

یکی از ادلّهٔ اینکه امامت باید باشد همین‌جاست. ائمهٔ ما شدیداً با قیاس کردن مبارزه کرده‌اند، گفته‌اند: «الشَّریعَةُ اذا قیسَتْ مُحِقَتْ» شریعت اگر قیاس بشود محو می‌شود. مثل احمد بن حنبل نگفتند اساساً عقل حق اظهار نظر ندارد، بلکه گفتند عقل

حق اظهار نظر دارد ولی قیاس روش عقلی نیست، و نه مثل شافعی راه بینابین را در پیش گرفتند و نه مثل مالک اصلًا درِ قیاس را بکلی بستند. ولی در عین حال برای عقل اصالت قائل شده‌اند. شما رجوع کنید به فقه اهل تسنن. علمای حنفی می‌گویند کتاب، سنت، اجماع و قیاس حجت است. علمای حنبلی می‌گویند کتاب، سنت و اجماع حجت است. ولی وقتی وارد فقه شیعه می‌شوید می‌بینید آن حرفها وجود ندارد؛ می‌گویند کتاب، سنت، اجماع و عقل. این عقل که در اینجا آمده است همان راه وسط میان جهل و جمود است که ما اگر این عقل را در استنباط احکام دخالت می‌دهیم بدانیم حجت خداست. امام فرمود: خدا دو حجت، دو پیغمبر دارد:

پیغمبر ظاهر و پیغمبر باطن. عقل، پیغمبر باطن است. در عین حال گفته‌اند قیاس یک ذره حجت نیست. اینکه عقل حجت است و قیاس حجت نیست، همان راهی بود که برای ما باز کردند میان جمودی که در رأسش احمد بن حنبل قرار گرفته است و جهلی که معنایش قیاس ابو حنیفه است. این همان اجتهاد به معنای واقعی خودش می‌باشد.

احکام و قوانین عقل

متأسفانه بعدها در میان شیعه جریانهایی پیدا شد که عمدهٔ آن، اخباریگری است که بعداً عرض خواهم کرد. ولی راهی که در شیعه هست راه عقل است. عقل حجت است و حجتِ خداست. اما عقل قانون دارد. به نام عقل نمی‌شود هر اظهار نظری را حجت دانست. از جمله احکام و قوانین عقل این است که عقل می‌گوید دنبال یقین برو. قرآن هم همین را گفته است: لٰا تَقْفُ مٰا لَیْسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ «۱» تا یقین پیدا نکرده‌ای دنبال چیزی نرو. قرآن می‌گوید: إِنْ تُطِعْ أَکْثَرَ مَنْ فِی الْأَرْضِ یُضِلُّوکَ عَنْ سَبِیلِ اللّٰهِ اگر دنبال اکثر این مردم بروی گمراهت می‌کنند، برای اینکه از قانون عقل پیروی

---

(۱) اسراء/ ۳۶

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۸۴

نمی‌کنند، إِنْ یَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ إِنْ هُمْ إِلّٰا یَخْرُصُونَ «۱»* پیروی نمی‌کنند مگر گمانها را. خدا برای انسان عقل را این‌طور قرار داده است که تا در موضوعی یقین پیدا نکرده است، عقل می‌گوید دنبال آن نرو. قرآن برای راهبری عقل اعجاز کرده است.

ما می‌بینیم بعد از ده قرن دکارت قوانینی برای راهبری عقل آورده است. وقتی آن قوانین را که این همه در دنیا سروصدا راه انداخته است بررسی می‌کنیم، می‌بینیم چیزی زیادتر از آنچه قرآن آورده نگفته است. از جمله حرفهای دکارت این است که من اگر بخواهم از عقل خودم استفاده کنم، اولین قانونش این است که تا موضوعی برای من روشن نباشد از آن پیروی نمی‌کنم. و نیز می‌گوید: من بنا گذاشته‌ام بر اینکه در شتابزدگی قضاوت نکنم. می‌گوید: عقل اول باید ببیند مدارک موجود برای قضاوت کافی هست یا نه. مثلًا اینکه داروین گفت آدم از نسل میمون است، البته قرائنی هم دارد اما مردم شتابزده یک غوغایی راه انداختند که جدّ آدم کشف شد. او گفته بود که حلقهٔ مفقوده‌ای در دنیا هست. حتی بعضی از مادیین گفتند که آن حلقهٔ مفقوده هم پیدا شده و دیگر تمام حلقات به یکدیگر متصلند. این، شتابزدگی است. راه وسط این است که انسان عقل را پیشوا قرار بدهد؛ یعنی در کار عقل شتابزدگی نکند، در کار عقل تا قضیه روشن نشده است اظهار نظر نکند، در کار عقل تمایلات نفسانی خودش را حساب نکند. طبیعت، دزد است؛ یعنی گاهی عقل انسان می‌خواهد قضاوت کند، طبیعتش میل دارد به یک طرف قضاوت کند.

طبیعت، عقل را اغفال می‌کند. دکارت می‌گوید: باید حساب نفس را در قضاوتها داشت، حساب تمایلات نفس را باید کرد.

(موضوع علامهٔ حلی و نجس شدن چاه).
یکی دیگر از چیزهایی که عقل انسان را دچار اشتباه و گمراهی می‌کند، روش و راه نیاکان است. این موضوع را فراموش نکنید که خیلی مهم است. فرانسیس بیکن گفته است یکی از چیزهایی که عقل انسان را فریب می‌دهد راهی است که گذشتگان رفته‌اند. او تعبیر به «بت» می‌کند، می‌گوید: اینها برای بشر بت است و عقل انسان را فریب می‌دهد که انسان اگر دید پدر و مادرش کاری را می‌کردند او هم همان راه را می‌رود. راه گذشتگان به انسان اجازه نمی‌دهد که آزاد فکر کند، جلو آزادی فکر را می‌گیرد. قرآن روی این موضوع، عجیب تکیه کرده است. اولین کتابی

---

(۱) انعام/ ۱۱۶

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۸۵

که این حرفها را زده است قرآن است. من یک وقت تمام قرآن را جستجو کردم دیدم هر پیغمبری که آمده است وقتی با ملتش مواجه شده است، ملتش به او گفته‌اند که تو می‌خواهی ما را بر خلاف سیرهٔ پدرانمان دعوت بکنی، پدران ما این‌طور بودند و ما هم این‌طور خواهیم بود. پیغمبران می‌گفتند شما نباید به راه آنها بروید: أَ وَ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَ لَا يَهْتَدُونَ «۱» شما ببینید عقل چه حکم می‌کند.
یکی دیگر از چیزهایی که سبب لغزش عقل می‌شود اکابر معاصرین یعنی بزرگان عصر است که انسان تحت تأثیر آنان قرار می‌گیرد. قرآن کریم می‌فرماید وقتی عده‌ای را به جهنم می‌برند می‌گویند: إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَ كُبَرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلَا «۲» بزرگان ما، ما را گمراه کردند. اکابر یعنی چه؟! خدا برای تو عقل قرار داده است و برایت پیغمبر فرستاده است.
غرضم این جهت است که راه اعتدال را از اینجا می‌شود به دست آورد. ائمهٔ ما این راه را تأسیس کرده‌اند. اگر ما نتوانسته‌ایم درست پیروی کنیم از ناقابلی ماست، یا به سوی جهالت رفته‌ایم یا به سوی جمود. ولی آنها این راه را باز کردند.
خدایا ما را به حقایق قرآن بیشتر آشنا بگردان.

---

(۱) بقره/ ۱۷۰

(۲) احزاب/ ۶۷

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۸۶

خوارج

اشاره

وَ كَذٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَ يَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيداً..
در شب گذشته عرض شد که اگر ما آن راهی را که ائمهٔ اطهار علیهم السلام در مقابل راههای دیگران برای ما باز کرده‌اند برویم، هم از افراط و تندروی‌های بعضی مصون می‌مانیم و هم از تفریط و جمود بعضی دیگر. در روشهای فقهی مثال زدیم به افراطی که در روش فقهی حنفی وجود دارد که استدلالات ذهنی ظنّی را پایه قرار می‌دهد، و نیز تفریط و جمودی که در فقه احمد حنبل وجود دارد. آنچه که مابین این دوست یعنی فقه شافعی و فقه مالکی هم راه معتدلی نیست، مخلوطی است از

جمودی که در اینجاست و جهالتی که در دیگری است. یک جریان دیگر هم هست که به آن اشاره می‌کنم و بعد وارد مطلب دیگر می‌شوم، و آن اینکه در جهان اسلام همان طوری که در فروع دین مسلکهایی پیدا شد، در اصول دین هم مسلکهای زیادی پیدا شد که در میان آنها از همه معروفتر دو نحله است: نحلۀ اشعری و نحلۀ معتزلی. اتفاقاً اینها هم همان طورند، یعنی مسلک معتزلی مظهر افراطکاری و نحلۀ اشعری مظهر جمود فوق العاده است.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۸۷

معتزله و اشاعره

معتزله افرادی بودند که در زمان خودشان به روشنفکری معروف بودند. روشنفکری به خرج می‌دادند و در این کار افراط می‌کردند. مثلًا اسم جن در قرآن برده شده است: قُلْ أُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِنَ الْجِنِّ «۱» و یک سوره به نام «جن» داریم. اینها وجود جن را انکار می‌کردند و به طور کلی هرچه که با عقل جور درنمی‌آمد به این معنی که عقل آنان نمی‌توانست آن را حل کند، فوراً در صدد انکار آن برمی‌آمدند.

اشاعره درست برعکس بودند، هر چیزی را به مفهوم محسوسش حمل می‌کردند، یعنی برای هر چیزی یک معنای حسی در نظر می‌گرفتند. مثلًا ما که می‌گوییم فلان کس آمده است و گفته است، مقصود از این «آمده است» این نیست که با پای خودش آمده بلکه یعنی گفته است یا عقیده‌اش این است. آنها آن قدر جمود به خرج می‌دادند که تعبیراتی را که در قرآن راجع به خدا هست که تعبیرات اولی و مجازی است، به واقع فرض می‌کردند. از همین احمد حنبل که اشعری مذهب است سؤال می‌کردند که الرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوىٰ «۲» یعنی چه؟ خداوند بر تخت نشسته یعنی چه؟ می‌گفت: الْكَيْفِيَّةُ مَجْهولَةٌ وَ السُّؤالُ بِدْعَةٌ کیفیت را ما نمی‌دانیم، کسی هم حق سؤال کردن ندارد. می‌گفت: قرآن گفته است خدا روی تخت نشسته است، منتها تخت چگونه است و نشستن چگونه، ما نمی‌دانیم. قرآن خودش می‌گوید خدا جسم نیست ولی بر همه چیز احاطه دارد، خدا با همۀ اشیاء هست. این چطور می‌شود که خدا تخت داشته باشد و روی آن بنشیند؟! می‌گفت: این دیگر به ما مربوط نیست.

در مقابل افراطکاری‌های معتزله که در اینجور مسائل تردید می‌کردند، اشاعره برعکس اگر در قرآن جاءَ رَبُّكَ بود، می‌گفتند خدا روز قیامت می‌آید. خدا را درست یک انسان فرض می‌کردند. اگر کسی می‌گفت این حرفها با عقل جور درنمی‌آید، می‌گفتند عقل حق مداخله ندارد. در اینجا هم باز روشی که ائمه راهنمایی کردند روشی بود که نه این بود و نه آن، راه معتدل بود، راهی که نه افراطکاری بیجا بود و نه جمود احمقانه.

امشب می‌خواهم مثالهایی برای جمودهایی که در تاریخ اسلام پیدا شده و

(۱) جن/ ۱

(۲) طه/ ۵

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۸۸

ضربه‌هایی به اسلام زده است ذکر کنم. اولین جریان جمودآمیزی که در تاریخ اسلام پیدا شد جریان «خوارج» بود. خوارج به اسلام زیاد ضربه زدند و ضربۀ اینها نه تنها از این ناحیه بود که مدتی فساد کردند، یاغی شده و اشخاص بی‌گناهی از جمله حضرت امیر المؤمنین را کشتند، بلکه غیر از اینها ضربۀ بزرگی به عالم اسلام وارد ساختند. خلاصه یک نوع خشکه‌مقدسی

داشتند.

تاریخچۀ خوارج

تاریخچۀ خوارج از اینجا شروع می‌شود:
اینها گروهی از اصحاب امیر المؤمنین بودند و در جنگ صفین در لشکر امیر المؤمنین شرکت داشتند. این جنگ چندین ماه طول کشید. البته گاهی هم متارکه می‌شد ولی مجموع مدت جنگها را چهارده ماه نوشته‌اند. اواخر کار و در آخرین جنگ، لشکر امیر المؤمنین داشتند فاتح می‌شدند. در اینجا عمرو بن العاص که مشاور معاویه بود نیرنگی به کار برد، یعنی از خشک مغزی و جمود فکری یک عده از اصحاب امیر المؤمنین استفاده کرد. قضیه از این قرار بود: از ابتدا که دو لشکر روبرو شدند، امیر المؤمنین به معاویه پیشنهاد می‌کرد که کاری بکن که میان مسلمین جنگی صورت نگیرد، و معاویه حاضر نمی‌شد، تا آخرین جنگی که در آن چیزی نمانده بود که لشکر معاویه ریشه کن بشود، به دستور عمرو بن العاص قرآنها را جمع‌آوری و سرِ نیزه‌ها کردند، به لشکر علی علیه السلام گفتند که بین ما و شما کتاب خداست. تا اینها این کار را کردند، یک عده از اصحاب امیر المؤمنین دست از جنگ کشیدند و آن انضباط نظامی را که در جنگ حکمفرماست کنار گذاشتند و حال آنکه قاعده این است که سرباز باید تابع فرمانده خودش باشد، چه او را لایق بداند و چه نداند. گفتند قضیه تمام شد، قرآن در میان آمد، نمی‌شود جنگید.
عده‌ای از اصحاب امیر المؤمنین که در رأس آنها مالک اشتر بود، ترتیب اثر ندادند. فهمیدند نیرنگ است، در این موقع که کار جنگ دارد خاتمه می‌یابد و عن قریب است که آنها شکست بخورند متوسل به این حیله شده‌اند، اعتنا نکردند.
ولی افرادی که گول خورده بودند، آمدند خدمت حضرت که یا علی! فوراً به مالک دستور بده جنگ را کنار بگذارد و قرآن میان ما باشد. حضرت فرمود: اینها دروغ می‌گویند، اینها نقشه است، اصلًا معاویه اهل قرآن نیست، عقیده به قرآن ندارد، تا
فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۸۹
احساس کرده است که شکستش قطعی است برای اینکه جلو جنگ را بگیرد این کار را کرده است. گفتند: نه، بالاخره هرچه باشد قرآن است. تو می‌گویی ما شمشیر به قرآن بزنیم؟! تو می‌گویی احترام قرآن را رعایت نکنیم؟! فرمود: ما به خاطر احترام به قرآن دستور جنگ می‌دهیم. البته قرآن احترام دارد، اما قرآن واقعی که وحی خداست در دل من است. صفحۀ کاغذ که خط قرآن روی آن نوشته شده است هم در درجۀ چندم احترام دارد و باید احترام داشته باشد اما نه در جایی که کار مهمتری هست. اینجا پای حقیقت قرآن در میان است و پای نوشتۀ کاغذ.
اما مگر این افراد جامد خشک‌مغز می‌توانستند این حرف را بفهمند؟! می‌گفتند بگو مالک برگردد. این قدر اصرار کردند که حضرت به مالک فرمود دست از جنگ بردارد. مالک پیغام داد: عن قریب است که کار تمام بشود، بگذار جنگ را ادامه بدهیم. اینها گفتند: مالک کافر شده است، اگر مالک برنگردد تو را می‌کشیم. چندین هزار مرد با شمشیرهای کشیده بالای سر علی ایستاده بودند که یا باید مالک برگردد یا تو را می‌کشیم. حالا ببینید جمود، بی‌فکری، خشک مغزی چه می‌کند! چه جور کار خودش را در آنجا کرد که حضرت به مالک پیغام داد: اگر می‌خواهی مرا زنده ببینی، برگرد.
جنگ متارکه شد. گفتند: کتاب اللّه باید بین ما حکومت کند. حضرت فرمود:

مطهری، شهید مرتضی، فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ۳ جلد، قم - ایران، اول، ه ق

فقه و حقوق (مجموعه آثار)؛ ج۲۱، ص: ۸۹

کتاب اللّٰه مانعی ندارد. پیشنهاد شد که یک نفر از این طرف و یک نفر از آن طرف انتخاب بشود تا حَکَم باشند و هرچه آنها حکم کردند همان کار را بکنند. معاویه عمرو بن العاص را حکم قرار داد. امیر المؤمنین فرمود: مرد میدان او عبد اللّٰه بن عباس است. همین خشکه‌مقدس‌ها گفتند: او قوم و خویش توست، باید یک نفر بی‌طرف باشد. روی خشکه‌مآبی این حرف را زدند. حضرت فرمود: مالک اشتر برود. آنها گفتند: نه، آن را هم قبول نداریم. خودشان آمدند یک آدم کودن احمقی که حتی تمایلات ضد علی داشت یعنی أبو موسی اشعری را انتخاب کردند. أبو موسی آمد و آن جریان مفتضح رسوا اتفاق افتاد.

اینجا بود که فهمیدند اشتباه کرده‌اند، ولی باز اشتباه خودشان را به طور دیگری توجیه کردند. نگفتند از اول ما اشتباه کردیم که دست از جنگ برداشتیم. نگفتند که ما اشتباه کردیم که أبو موسی را انتخاب کردیم. گفتند اشتباه ما در این بود که ما حکمیت را قبول کردیم و قبول حکمیت کفر است، داوری کردن انسان کفر است

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۹۰

چون «لا حُکْمَ الّا لِلّه» حکم مال خداست. دائماً می‌گفتند این کار غلط بود، این کار کفر بود، «اسْتَغْفِرُ اللّٰهَ رَبّی وَ اتوبُ الَیْه». آمدند سراغ علی علیه السلام که تو هم باید توبه کنی.

حضرت فرمود: حکمیت کار غلطی بود و شما کردید، ولی کفر نیست. گفتند: نه، حکمیت کفر است و باید توبه کنی. حضرت هم این کار را نکردند. آنها گفتند: «کَفَرَ وَ اللّٰهِ الرَّجُلُ» به خدا این مرد کافر شده، و حکم ارتداد علی را صادر کردند. بعد خود اینها یاغی شدند و لذا به نام «خوارج» نامیده شدند. اصول و فروعی برای خودشان ترتیب دادند و فقهی برای خودشان درست کردند.

فقه خوارج فقه مخصوصی است. عقاید فقهی‌شان بسیار جامد است. گفتند تمام فِرَق اسلامی کافرند غیر از ما، و هر کسی که گناه کبیره مرتکب بشود کافر است. یک فقه به اصطلاح مضیق، تنگ و تاریک به وجود آوردند. به همین دلیل اینها بعدها منقرض شدند، چون اساساً فقه اینها فقه عملی نبود. نمی‌شد جامعه‌ای خود را پایبند به این فقه بکند و بتواند به زندگی خود ادامه بدهد. البته اینها سالها وجود داشتند و با خلفای بعد هم مخالفت کردند، چون با تمام خلفا مخالف بودند. با عثمان خوب نبودند، می‌گفتند عثمان نیمهٔ اول عمرش خوب بود، نیمهٔ دومش بد. با علی خوب نبودند، می‌گفتند اوایل خوب بود ولی بعد آن وقتی که تن به حکمیت داد- العیاذ باللّٰه- کافر شد. با معاویه براستی دشمن بودند. معاویه را از علی هم بدتر می‌دانستند، و بعد هم با تمام خلفا بد بودند و با همه جنگیدند تا بالاخره منقرض شدند.

خوارج از نظر علی علیه السلام

خوارج به تعبیر امیر المؤمنین سوء نیت نداشتند، کج سلیقه بودند، جمود فکری داشتند. در نهج البلاغه حضرت می‌فرماید: «لا تَقْتُلُوا الْخَوارِجَ بَعْدی، فَلَیْسَ مَنْ طَلَبَ الْحَقَّ فَاخْطَأَهُ کَمَنْ طَلَبَ الْباطِلَ فَادْرَکَهُ» «۱» (مقایسه می‌کرد میان خوارج و اصحاب معاویه) فرمود: بعد از من خوارج را نکشید، اینها با اصحاب معاویه خیلی فرق دارند، اینها دنبال حق هستند ولی احمقند، اما آنها از اول دنبال باطلند و به آن هم رسیدند. جملهٔ دیگری حضرت دربارهٔ اینها دارد که خیلی عجیب است، می‌فرماید: «فَانّی فَقَأْتُ عَیْنَ

(۱) نهج البلاغه، خطبهٔ ۵۹

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۹۱

الْفِتْنَةِ وَ لَمْ یَکُنْ لِیَجْتَرِئَ عَلَیْها احَدٌ غَیْری» «۱». این را همه نوشته‌اند که این جمله را حضرت بعد از فراغ از کشتن خوارج فرموده است. فرمود: من بودم که چشم فتنه را از سرش درآوردم، غیر از من احدی جرأت این کار را نداشت. و راست است.

ما اگر بخواهیم در یک موضوع خدا را شکر بکنیم که در زمان علی نبودیم، حق داریم برای اینکه اگر در آن زمان می‌بودیم آن قدر ایمان نداشتیم که در آن موضوع ثابت قدم بمانیم. ممکن است ما اگر در زمان علی علیه السلام بودیم در جنگ جمل شرکت می‌کردیم، در جنگ صفین هم شرکت می‌کردیم ولی باور نکنید اگر ما با علی می‌بودیم جرأت می‌کردیم که در جنگ خوارج هم شرکت بکنیم برای اینکه آنجا علی به جنگ کسانی رفت که «قائِمُ اللَّیْلِ وَ صائِمُ النَّهار» بودند، یعنی مردمانی که از سر شب تا صبح عبادت می‌کردند و روزها روزه‌دار بودند و در پیشانی آنها آثار سجده بود: «جِباهاً قَرِحَةً» پیشانیهایی که از بس سجده کرده بودند قرحه‌دار شده بود.

چه کسی جرأت داشت با اینها بجنگد؟! فقط علی می‌توانست چون به ظاهر نگاه نمی‌کرد، با اینکه علی اقرار می‌کند که اینها مردمانی متظاهر و دروغگو نبودند. عمده این است. اگر منافق می‌بودند مهم نبود ولی خیر، اینها شبها نماز می‌خواندند و روزها روزه‌دار بودند اما وجودشان برای اسلام خطر است، جامدهایی هستند که برای اسلام ضررشان از دشمنان اسلام بیشتر است. و اگر علی در آن روز شمشیر به روی خوارج نکشیده بود و اگر شخصیت علی نبود و آن نصوصی که پیغمبر دربارهٔ علی کرد و اگر آن مقام علی، ایمان علی، زهد و تقوای علی نبود، بعد از علی هم هیچ خلیفه‌ای قدرت نداشت با خوارج بجنگد، هیچ سربازی جرأت نمی‌کرد به جنگ خوارج برود. ولی چون علی پیشقدم شده بود، آنها هم با خوارج می‌جنگیدند؛ می‌گفتند اینها کسانی هستند که علی با اینها جنگیده است، اگر جنگیدن با اینها خلاف حق بود علی با اینها نمی‌جنگید.

نوشته‌اند که یک شب حضرت در میان کوچه و بازار با یکی از اصحاب عبور می‌کرد. یک وقت زمزمهٔ سوزناک دلربایی از قرآن شنیدند که این آیه را می‌خواند:

أَمَّنْ هُوَ قانِتٌ آناءَ اللَّیْلِ ساجِداً «۲» کسی که همراه حضرت بود پاهایش خشک شد،

---

(۱) نهج البلاغه، خطبهٔ ۹۱

(۲) زمر/ ۹

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۹۲

گفت: این چه مرد سعادتمندی است! خوشا به حال او! حضرت فرمود: خیر، غبطه به حال او نخور. قصه گذشت. بعد از مدتی که جریان خوارج پیش آمد، اتفاقاً همان شخص خدمت حضرت بود. در میان کشتگان عبور می‌کردند. به جنازهٔ مردی رسیدند. حضرت به آن شخص صحابی فرمود: این همان مردی است که آن شب تلاوت قرآن می‌کرد.

عقیدهٔ اینها در باب امر به معروف و نهی از منکر این بود که تقیّه به معنای تاکتیک به کار بردن لزومی ندارد. این منطق را که ما داریم که بایستی عقل را دخالت داد و فکر سود و ضرر را کرد و اگر دیدی سودش از ضررش زیادتر است اقدام کن، خوارج می‌گفتند اینجور نیست، باید امر به معروف و نهی از منکر بکنیم هر جور که بشود. یک نفر تنها می‌آمد در حضور یک خلیفهٔ سفّاک مانند عبد الملک می‌ایستاد با علم به اینکه یک پول اثر نمی‌بخشد، با علم به اینکه این حرفی که می‌زند ممکن است باعث کشته شدنش بشود و هیچ فایده‌ای هم ندارد. به او فحش می‌داد و بعد هم کشته می‌شد و تمام می‌شد. علی

سبب انقراض آنها شد. بزرگترین علت انقراض آنها این بود که منطق را در کار خودشان بالاخص در امر به معروف و نهی از منکر دخالت نمی‌دادند و حال آنکه باید منطق را دخالت داد.

اولین جریان جمودی که در دنیای اسلام پیش آمد همین جمودی است که اینها به خرج دادند. اگر بخواهید بفهمید جمود با دنیای اسلام چه کرده است، همین موضوع را در نظر بگیرید که علی بن أبی طالب را چی کشت؟ یک وقت می گوییم علی را کی کشت و یک وقت می گوییم چی کشت؟ اگر بگوییم علی را کی کشت؟

البته عبد الرحمن بن ملجم، و اگر بگوییم علی را چی کشت، باید بگوییم جمود و خشک مغزی و خشکه‌مقدسی. همینهایی که آمده بودند علی را بکشند، از سر شب تا صبح عبادت می کردند. واقعاً خیلی تأثرآور است. علی به جهالت و نادانی اینها ترحم می کرد، تا آخر هم حقوق اینها را از بیت المال می‌داد و به اینها آزادی فکری می‌داد. بالاخره توطئه چیدند که سه نفر را از بین ببرند، همان جریان توطئه‌ای که می‌دانید. تنها کسی که موفق شد، عبد الرحمن بود و البته او از دیگران هم کمک گرفت.

ابن ابی الحدید می گوید: اگر می‌خواهید بفهمید که جمود و جهالت چیست، به این نکته توجه کنید که اینها وقتی که قرار گذاشتند این کار را بکنند، مخصوصاً شب

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۹۳

نوزدهم رمضان را انتخاب کردند. گفتند: ما می‌خواهیم خدا را عبادت بکنیم و چون می‌خواهیم امر خیری را انجام بدهیم، پس بهتر این است که این کار را در یکی از شبهای عزیز قرار بدهیم که اجر بیشتری ببریم.

در شب نوزدهم ماه مبارک رمضان آن کاری را که نبایستی بکنند، کردند.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۹۴

عوامل تصفیه تفکر اسلامی

اشاره

وَ كَذٰلِكَ جَعَلْنٰاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِتَكُونُوا شُهَدٰاءَ عَلَى النّٰاسِ وَ يَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيداً..

آبی که از سرچشمه بیرون می‌آید دیده‌اید که چقدر صاف و پاکیزه است. همین آبی که این قدر پاکیزه است همین‌که در بستر و مجرایی قرار گرفت و به اصطلاح در جویی جاری گردید تدریجاً ممکن است آلودگیهایی پیدا کند، آلودگیهای محسوس و آلودگیهای نامحسوس. آلودگیهای محسوس مانند خاک و گِل است که داخل آب بشود یا آب از جایی بگذرد که در آنجا مثلًا گوسفندی باشد و با پشکل گوسفند مخلوط شود که در نتیجه رنگ آب عوض می‌شود. این آلودگی محسوس است.

ممکن است آلودگی نامحسوس داشته باشد؛ یعنی وقتی که به آن آب نگاه می کنید می‌بینید صاف و زلال است، آنچه به چشم دیده می‌شود گویی با سرچشمه فرقی نکرده است ولی اگر یک نفر خدای ناخواسته مثلًا به وبا مبتلا باشد و در جویی که مردم شهری از آن استفاده می کنند غوطه بخورد، ممکن است مردم آن شهر این مرض را پیدا کنند در صورتی که در آب چیزی دیده نمی‌شود ولی میکروبهای ریز ذره‌بینی که فقط با چشم مسلّح می‌توان آنها را دید، داخل آب شده و آن را آلوده کرده‌اند. متقابلًا ممکن است دستگاههای تصفیه‌ای وجود داشته باشد که این آب

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۹۵

آلوده را تصفیه کند.

عین این حالت در امور معنوی وجود دارد؛ یعنی یک سرچشمهٔ معنوی که در روز اول صاف و پاک است و آلودگی هم ندارد تدریجاً که در بستر افکار دیگران قرار می‌گیرد و نسلی بعد از نسلی آن را به دوره‌های بعد منتقل می‌کنند، این امکان وجود دارد که آن جریان معنوی یک آلودگی محسوس پیدا کند که دیده بشود و یا یک آلودگی نامحسوس پیدا کند که فقط علما یعنی کسانی که آلات ذره‌بینی دارند بتوانند آن را ببینند. و باز همان طوری که در یک شهر ممکن است دستگاه تصفیه‌ای برقرار کرد که آب را پاک کند، در جریانهای معنوی هم همین‌طور است.

بزرگترین جریان معنوی دنیا اسلام است. اسلام که جریان پیدا کرده است ما می‌خواهیم ببینیم در این بستری که قرار گرفته است در این چهارده قرن تا به ما رسیده است، آیا امکان آلودگی نظیر آلودگی آب برای این جریان معنوی بوده است یا نه؟ و اگر امکان این آلودگی بوده است، چه جریانهایی در دنیای اسلام به وجود آمده است که این آب صاف را آلوده کرده است؟.

قبل از اینکه این مطلب را عرض بکنم نکته‌ای را برای شما عرض می‌کنم:

مردم عامی، مردمی که اهل تحقیق نیستند، همیشه در میان حوادث، حوادثی را مهم می‌شمرند که از نظر تاریخ مهم باشد. غالب اشخاص اگر شما به آنها بگویید جریانهای مهم تاریخ اسلام را بگو، اولین جریان مهمی که به ذهنش می‌آید حملهٔ مغول است. راست است، حملهٔ مغول خیلی مهم است، هم از نظر خسارات مادی، از نظر انسانهایی که کشت و هم از نظر خسارات معنوی به این معنی که چقدر کتابها و کتابخانه‌ها را از بین برد و علما را کشت. حملهٔ مغول برای دنیای اسلام فوق العاده گران تمام شد. چقدر از علما کشته شدند، چقدر از مسلمانها کشته شدند، چقدر شهرها خراب شد! بعضی از شهرها را چنان از میان بردند که اصلًا اثری از آنها باقی نماند، از جمله شهر نیشابور که [چنگیز] دستور داده بود اصلًا ذی حیاتی نباید در این شهر باقی بماند. این یک حادثه‌ای است، مهم هم هست، ولی به همان اندازه که مهم است خودش خودش را نشان می‌دهد، مثل آلودگی محسوس آب می‌باشد. اما بعضی از جریانات در دنیای اسلام پیدا شده است که حجم ظاهریش خیلی کوچک است مانند میکروب ذره‌بینی که به چشم نمی‌آید ولی خطرش از حملهٔ مغول اگر بیشتر نبوده است کمتر هم نیست. مثالهایش بماند تا بعد عرض بکنم.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۹۶

اولًا باید ببینیم برای اسلام یک چنین جریانهایی وجود داشته است یا نه. البته تا حدودی امکان نداشته ولی از آن حد که بگذریم امکان داشته است آن حدی که امکان نداشته است همان است که می‌گویید کتاب آسمانی ما قرآن که ستون فقرات و تکیه‌گاه اسلام است محفوظ و مصون و پاک باقی مانده است و هیچ دستی و هیچ قدرتی نتوانسته در خود این کتاب دخل و تصرفی بکند: إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَ إِنَّا لَهُ لَحافِظُونَ «۱». قرآن را خدا با یک فصاحت و بلاغتی و با یک معنویتی نازل کرد که از همان اول در سینه‌ها حفظ می‌شد، بعلاوه به امر پیغمبر نوشته می‌شد. هیچ دستی، چه از ناحیهٔ دوستان نادان و چه از ناحیهٔ دشمنان زیرک نتوانست در این کتاب مقدس تغییر و تبدیلی ایجاد کند، و همین است که حکم دستگاه تصفیه را دارد.

آلودگیهای فکری در دنیای اسلام

از این یکی که بگذریم در سایر قسمتها این امکان آلودگی بوده است، از جمله در سنت پیغمبر اکرم. دلیلش گفتهٔ خود پیغمبر

صلی الله علیه و آله است. این حدیث را شیعه و سنی روایت کرده‌اند که پیغمبر فرمود: «کَثُرَتْ عَلَیَّ الْکِذابَةُ» «۲» دروغ بندهای به من زیاد شده‌اند، و اگر از من حدیثی شنیدید آن را بر قرآن عرضه کنید، اگر دیدید مخالف قرآن است بدانید از من نیست و به من بسته‌اند. این را خود پیغمبر در زمان خودشان فرمودند، با وجود اینکه هنوز اول اسلام بود. معلوم می‌شود که یک عده دروغگو پیدا شده بودند. عدهٔ آنها در آن زمان شاید آن قدر زیاد نبود و پیغمبر پیش‌بینی کرد که در دوره‌های بعد زیاد خواهد شد، زیاد هم شد. در زمان پیغمبر اگر کسی دروغی به پیغمبر می‌بست، برای یک امر کوچک و یک غرض شخصی بود. می‌خواست حرف خودش را به کرسی بنشاند، می‌گفت من از پیغمبر این‌طور شنیده‌ام. اما در زمانهای بعد دروغ بستن به پیغمبر جنبهٔ اجتماعی پیدا کرد، یعنی ابزاری شد در دست سیاسیون. خلفای وقت از این موضوع به نفع سیاستهای خودشان استفاده می‌کردند، پولها خرج می‌کردند، محدّثینی را که ایمانشان سست بود و بندهٔ دینار و درهم بودند پیدا می‌کردند و پولها می‌دادند که مثلًا در فلان موضوع یک حدیث نقل

---

(۱) حجر / ۹

(۲) کافی، ج ۱/ ص ۶۲

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۹۷

کن. سَمُرَةِ بن جُندَب هشت هزار دینار معاویه به او داد که گفت من از پیغمبر شنیدم که آیهٔ وَ مِنَ النّاسِ مَنْ یَشْری نَفْسَهُ ابْتِغاءَ مَرْضاتِ اللّهِ «۱» در شأن عبد الرحمن بن ملجم نازل شده است. در زمان مهدی، خلیفهٔ سوم عباسی، پسر منصور- که یکی از عاداتش کبوتربازی بود و در این کار مسابقه می‌داد- یک نفر از همین محدثین نزد او آمد؛ برای رضای خاطر مهدی گفت من از فلان شخص شنیدم که پیغمبر فرمود: لا سَبْقَ الّا فی خُفٍّ اوْ حافِرٍ اوْ طائِرٍ که او «طائر» را از خودش اضافه کرده بود. مهدی خیلی خوشش آمد و پول حسابی به او داد.

اینجور جریانها در دنیای اسلام زیاد پیدا شده است. در موضوع وضع و جعل حدیث، ابتکار در دست یهودیها بود. یهودیها افکار و معتقدات خودشان را در میان مسلمانان به صورت حدیث درآوردند. اینها در نفاق هم عجیب بودند. به ظاهر مسلمانی می‌کردند و با مسلمانها رفت و آمد می‌نمودند ولی افکار خودشان را به صورت حدیث در میان مسلمین رایج می‌کردند و در این کار بسیار مهارت داشتند.

البته مسیحیها و مانویها هم این کار را کرده‌اند ولی یهودیها خیلی زیاد کرده‌اند، چون اینها مهارتشان در تظاهر فوق العاده است که گاهی مسلمانها آنها را از خودشان مسلمان‌تر می‌دانستند. شخصی نقل می‌کرد که سابقاً یهودی بوده است. او دختری داشت. جوانی که سابقاً یهودی بود و مسلمان شده بود، از دختر این شخص خواستگاری کرد و او نمی‌داد. گفتند چرا نمی‌دهی؟ گفت: من خودم که مسلمان شدم تا پانزده سال دروغ می‌گفتم، حالا باور نمی‌کنم که این جوان راست بگوید، برای اینکه هفت سال است که اسلام آورده است.

دستگاههای تصفیهٔ فکر اسلامی

اینها همان آلودگیهایی است که در بستر افکار پیدا می‌شود. اسلام دستگاه تصفیه‌ای قرار داده است که با آن می‌شود این آلودگیها را پاک کرد. در درجهٔ اول خود قرآن است، ما باید بر آن عرضه بداریم. یک دستگاه دیگر عقل است که قرآن عقل را حجت قرار داده است. دستگاههای تصفیهٔ دیگر، احادیث و سنن متواتر پیغمبر صلی الله علیه و آله یا ائمه علیهم السلام

است كه يقينى است و جاى شك و شبهه در آنها نيست.

(۱) بقره/ ۲۰۷

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۹۸

مثلًا ائمه از اين دستگاه تصفيه كه قرآن است چگونه استفاده مى‌كردند؟ در زمان مأمون خليفه، يك نهضت علمى پيدا شد. مأمون مجلس مباحثه و مناظره، زياد برقرار مى‌كرد و خيلى لذت مى‌برد، چون خودش اهل مطالعه و دانشمند بود و به تمام اديان و مذاهب آزادى مى‌داد. مباحثات امام رضا عليه السلام با اصحاب ملل و نحل در همين مجالس مأمون صورت گرفته است. مجالس زيادى مخصوصاً راجع به اهل تسنن و تشيع تشكيل مى‌داد. در آن كتاب كه آن شخصيت ترك به نام قاضى بهلول بهجت افندى به نام تشريح و محاكمه نوشت- كه به فارسى ترجمه شده و بسيار كتاب خوب و نفيسى است- مباحثۀ بين مأمون و علماى اهل تسنن راجع به خلافت نقل شده است.

اينها مجالس مناظره ميان ائمه و ديگران فراهم مى‌كردند. گاهى هشام بن الحكم در مجالس اينها شركت مى‌كرد. از جمله يك مباحثۀ شيعى و سنى ميان حضرت جواد كه هنوز طفل بودند و علماى اهل تسنن برقرار شد. در آنجا آن عالم اهل تسنن در حرفهايش احاديثى در فضيلت أبو بكر و عمر روايت كرد. به حضرت عرض كرد:

شما دربارۀ شيخين چه مى‌گوييد و حال اينكه ما حديث معتبرى از پيغمبر داريم كه فرمود: أَبو بَكْرٍ وَ عُمَرُ سَيِّدا كُهولِ اهْلِ الْجَنَّةِ يعنى أبو بكر و عمر دو آقاى پيرمردان اهل بهشتند. همچنين حديث ديگرى نقل كرد كه روزى جبرئيل به پيغمبر نازل شد، از جانب خدا عرض كرد: من از أبو بكر راضى هستم، از أبو بكر بپرس آيا او از من راضى هست يا نه؟ حضرت جواد فرمود: ما منكر فضيلت أبو بكر نيستيم ولى يك مطلب هست و آن اين است كه همه قبول دارند كه پيغمبر در حجة الوداع فرمود:

«كَثُرَتْ عَلَيَّ الْكِذابَةُ» دروغگويان بر من زياد شده‌اند، و معيارى در اختيار قرار داد كه هر حديث را كه از من روايت كردند اول بر قرآن عرضه بداريد، اگر موافق قرآن بود قبول كرده و الّا رد كنيد. قرآن مى‌گويد تمام اهل بهشت، جوان هستند. و اما حديث ديگرى كه گفتيد، خدا در قرآن مى‌فرمايد: وَ لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسانَ وَ نَعْلَمُ ما تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ «۱» ما انسان را آفريده‌ايم و از تمام خطورهاى قلبى او آگاه هستيم. پس چطور مى‌شود خدايى كه قرآن او را اين‌طور معرفى مى‌كند، از پيغمبر بپرسد كه من از فلان بنده راضى هستم، تو از او

(۱) ق/ ۱۶

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۹۹

بپرس كه از من راضى است يا نه؟!

اسلام، يگانه دين بدون تحريف

پس خود قرآن كريم يك مقياس و يك دستگاه تصفيه‌اى است براى آلودگيهايى كه در طول تاريخ پيدا شده است. مايۀ خوشوقتى ما اين دو سه چيز است. اين است كه كسى نمى‌تواند بگويد دين شما مثل اديان ديگر در ابتدا هرچه بود ولى در طول تاريخ جريانهايى پيش آمد كه آن را فاسد كرد، همين جور كه الآن راجع به دين زردشت اصلًا نمى‌شود به دست آورد

که کتاب اصلی زردشت چه بوده است.

نمی‌شود اساساً فهمید زردشت در چه سالهایی در دنیا بوده است. تا چند سال پیش در وجود یک چنین آدمی شک و تردید بوده، هنوز هم آن قدرها مسلّم نیست که زردشت نظیر رستم و اسفندیار یک شخصیت افسانه‌ای است یا یک شخصیت واقعی. گیرم یک روز تعلیمات درستی داشته است. کلمهٔ «گفتار نیک، کردار نیک، پندار نیک» که تعلیمات نشد. اصلًا کوچکترین حرفی که در دنیا وجود دارد این است، چون به قدری کلی است که اصلًا هیچ معنایی را در بر ندارد، مفهومی ندارد.

هر کسی حرف خودش را نیک می‌داند، هر کسی نوع کردارش را نیک می‌داند و همین‌طور در مورد پندار نیک، فکر نیک. هر یک از مسلکهایی که در دنیا وجود دارد، مثلًا دنیای سرمایه‌داری، یک سلسله حرفها و یک سری کارها و یک سلسله فکرها را می‌گوید اینها خوب است. دنیای کمونیست روش دیگری را عرضه می‌دارد. او هم می‌گوید حرف این است که من می‌گویم. آن مسلکی می‌تواند در دنیا مسلک شمرده شود که به گفتار نیک، کردار نیک و پندار نیک قناعت نکند، بلکه بگوید گفتار نیک و بعد بگوید گفتار نیک این است، گفتار خوب را مشخص کند و همین‌طور کردار نیک و پندار نیک.

در مسیحی‌گری و یهودی‌گری هم همین‌طور است. یگانه دینی که می‌توان در دنیا اصولش را نشان داد که هیچ دست آلوده‌ای به آن نخورده و پاک مانده است، دین اسلام است. سرّ آن را هم عرض کردم. نمی‌خواهم بگویم در دنیای اسلام هیچ جریان آلوده‌ای پیدا نشده است؛ نه، ولی هر جریان آلوده‌ای که پیدا بشود، جریان پاکی در این دین وجود دارد که می‌تواند آن آلودگیها را تصفیه کند. اولش خود قرآن است. مقیاس بزرگ قرآن است. از قرآن که بگذریم، سنت قطعی و متواتر پیغمبر و

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۱۰۰

برای ما شیعیان همچنین سنت قطعی و متواتر ائمهٔ اطهار است. یعنی در میان این همه احادیث مشکوک و مظنون، احادیث و سنتهای قطعی داریم از پیغمبر و ائمهٔ اطهار. اینها برای ما حجت است و می‌تواند معیار و مقیاس واقع بشود. دیگر اینکه قرآن کریم از اول عقل را حجت قرار داده است. اسلام علیه عقل قیام نکرده. اگر چه غلط است انسان اسم این مردک را جزء سران ادیان و ادیان منسوخه ببرد [ولی به عنوان مثال] حسین علی بهاء می‌گوید: کور شو تا جمال مرا ببینی، کر شو تا نغمهٔ مرا بشنوی. عجب کاری است! این چه جمالی است که آدم باید کور بشود تا آن را ببیند و چه صدایی است که آدم باید کر بشود تا آن را بشنود؟! ولی قرآن می‌گوید چشمت را باز کن تا جمال مرا ببینی، گوشت را باز کن تا صدای مرا بشنوی، فکرت را باز کن تا حقایق مرا درک بکنی؛ مذمّت می‌کند آنهایی را که چشم و گوش و فکر خودشان را به کار نمی‌اندازند و یک حالت تسلیم و تعبد احمقانه‌ای به خود می‌گیرند.

قرآن و عقل

قرآن هرگز مردم مسلمان را جز به نام «أَيُّهَا النّاسُ»* یا «أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ» خطاب نمی‌کند؛ نمی‌گوید «اغنام اللّه» گوسفندان خدا، نمی‌گوید شما گوسفندید و مثل گوسفند باید تسلیم باشید. قرآن تاریخ را با منطق عقلانی تفسیر می‌کند. قرآن نماز را که ذکر می‌کند، فلسفهٔ نماز را هم ذکر می‌کند. قرآن خدا را اثبات می‌کند با منطق استدلالی و عقلی. قرآن می‌گوید: وَ لَقَدْ ذَرَأْنا لِجَهَنَّمَ كَثِيراً مِنَ الْجِنِّ وَ الْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لا يَفْقَهُونَ بِها وَ لَهُمْ أَعْيُنٌ لا يُبْصِرُونَ بِها وَ لَهُمْ آذانٌ لا يَسْمَعُونَ بِها «۱» انبوهی از مردم به جهنم می‌روند: آنهایی که دل دارند و نمی‌فهمند، چشم دارند و نمی‌بینند، و گوش دارند و نمی‌شنوند. قرآن خیلی لحن مؤدبی دارد. دو سه جاست که قرآن زبان به یک تعبیری می‌گشاید که تقریباً نوعی دشنام است. یکی آنجایی که بشر

عقلش را، این حجت ناطق به قول امام کاظم علیه السلام را به کار نمی‌بندد. می گوید: إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لٰا يَعْقِلُونَ «۲». بدترین جنبنده‌ها در نزد خدا چیست؟ انسانهایی هستند که خدا به آنها زبان داده ولی لالند، گوش داده ولی کرند، عقل داده ولی تفکر و تعقل

(۱) اعراف/ ۱۷۹

(۲) انفال/ ۲۲

ندارند.

این مقیاسها، مقیاسهایی است که اسلام به دست ما داده است که ما بتوانیم آزمایش کنیم. حالا ما باید جریانهایی را که در تاریخ اسلام پیدا شده است رسیدگی کنیم. من امشب خیلی کوشش کردم که این مطلب را بفهمانم. نمی‌دانم توانستم خوب بفهمانم یا نه که در دین اسلام دستگاه تصفیه وجود دارد. ولی این را بدانید جریانهای آلوده‌کننده هم از صدر اسلام تاکنون بوده است. اگر ما آن جریانهای آلوده‌کننده را نشناسیم پس فایدۀ دستگاه تصفیه چیست؟ این جریانها از جریان حملۀ مغول اگر بالاتر نباشد، پایین‌تر نیست. حملۀ مغول یک آلودگی محسوس است. ما آلودگیهای نامحسوس هم داریم. دیشب داستان خوارج را عرض کردم. این داستان تنها یک جریان نظامی نبود که بعد هم غائله‌اش ختم شد و از بین رفت. یک جریان دینی و مذهبی بود، رنگ مذهبی داشت، از خودشان فقه ایجاد کردند، و نمی‌توان گفت فقه خوارج در سایر فرق اسلامی اثر نگذاشته است.

جریان دیگری که اشاره کردم، جریان اشعریگری است. یک ظاهرپرستی عجیبی در میان اشاعره بوده که حد نداشته است. هر حدیثی را که به پیغمبر نسبت می‌دادند، می گفتند درست است. هر جمله‌ای را با هزار قرینۀ خلاف هم که بود، باز به ظاهرش حمل می کردند. کتاب تاریخ ادبیات ادوارد براون، جلد اول را که می‌خواندم دیدم آنجا که تاریخ عقاید اسلامی مثل جریان اشاعره را نقل می کند، از یک مستشرق معروف هلندی به نام دزی- که دنیا هم برایش خیلی ارزش قائل است- حدیثی را نقل می کند که پیغمبر فرمود: همان‌طور که در جنگ بدر خدا را دیدید، در روز قیامت هم خدا را خواهید دید. من خیلی تعجب کردم، یعنی چه؟ بعد گشتیم دیدیم این جمله‌ای است در کتب کلامیه، نه در کتب حدیث. تازه آن جمله این است: «انَّكُمْ سَتَرَوْنَ رَبَّكُمْ يَوْمَ الْقِيامَةِ كَما تَرَوْنَ الْقَمَرَ لَيْلَةَ الْبَدْرِ» یعنی خدا را در قیامت خواهید دید، همان طوری که ماه شب چهارده را می‌بینید. آن وقت او خیال کرده است لیلۀ البدر یعنی جنگ بدر. بعد ما باز تحقیق کردیم که آیا چنین حدیثی که در کتب کلامیه نقل کرده‌اند وجود دارد یا نه؟ در کتب شیعه که اصلًا وجود ندارد، در کتب اهل تسنن چیز دیگری است و در دست متکلمین به این شکل درآمده است. در یکی از کتابهای اهل تسنن پیدا کردم. ابتدای حدیث این است: شخصی خدمت حضرت رسول آمد و سؤال کرد: چگونه می‌شود که همۀ مردم خدا را در آنِ

واحد ببینند؟ حضرت فرمود: همان طوری که همۀ مردم می‌توانند ماه را در آن واحد ببینند، و ماه یک مخلوق است. خدا مافوق اینهاست، خدا با همۀ مردم هست.

ببینید! یک حدیث وقتی در یک بستر بیفتد، از صورت اولیۀ خود به چه صورت درمی‌آید! قرآن که دستگاه تصفیه است فوراً به داد ما می‌رسد، می‌فرماید: لٰا تُدْرِكُهُ الْأَبْصٰارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصٰارَ «۱».

(۱) انعام/ ۱۰۳

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۱۰۳

اخباریگری

اشاره

مٰا آتٰاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَ مٰا نَهٰاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا «۱».

دیشب بحث ما این بود که همان طوری که آبی که از چشمه‌ای بیرون می‌آید در ابتدا صاف و پاك است، نه آلودگی محسوس و نه آلودگی نامحسوس دارد ولی تدریجاً که در بسترهایی قرار می‌گیرد ممکن است آلودگیهایی پیدا کند، و نیز آب این خاصیت را دارد که ممکن است به وسایلی آن را تصفیه کرد و آلودگیها را از آن گرفت، همین‌طور دین مقدس اسلام در ابتدا، هم صاف بوده و هم پاك ولی خواه ناخواه در طول چهارده قرن که در بستر افکار مردم قرار گرفته آلودگیهایی در آن پیدا شده است. ولی آنچه که مایهٔ خوشوقتی است این است که دستگاه تصفیه برای پاك کردن این آلودگیها وجود دارد. دستگاه تصفیه در درجهٔ اول خود قرآن است که مصون و محفوظ از هرگونه تغییری در دست است. دیگر سنت قطعی پیغمبر اکرم است که از آن هم به مقدار کافی در دست داریم. سوم عقل است که دین مقدس اسلام عقل را حجت و معتبر شناخته است. ما اگر این سه مقیاس را به کار ببریم، می‌توانیم خودمان را از هرگونه لغزش و غلطی مصون بداریم و انحرافات و

(۱) حشر/ ۷

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۱۰۴

اشتباهاتی را که پیدا شده است از میان ببریم. در تاریخ اسلام جریانهای زیادی پیدا شده است که در افکار مسلمین اثر گذاشته است. خود ما و شما که الآن اینجا نشسته‌ایم، ای بسا تحت تأثیر یك جریان فکری هستیم که در چندین سال پیش به وجود آمده و ما را تحت تأثیر خودش قرار داده است و ما نمی‌دانیم که این جریان فکری از اسلام نیست و از جای دیگری است.

یك نویسندهٔ عراقی در چند سال پیش دو سه کتاب نوشت و منتشر کرد و کتابهایش معروف شد، چون خیلی شیرین نوشته بود. در یکی از کتابهایش نوشته بود که من امروز بسیاری از حوادث را که می‌بینم، انگشتهای معاویه را در آن مشاهده می‌کنم. معتقد بود که معاویه توانست جریانهایی را به وجود بیاورد که خود آن جریان از میان رفت ولی آثار شوم آن باقی ماند. بنده حالا در اطراف فکر او بحثی ندارم، می‌خواهم جریانهای فکری دیگری را عرض بکنم و دربارهٔ آنها بحث بکنم.

در میان ما شیعیان در حدود چهار قرن پیش جریانی به وجود آمد به نام اخباریگری. امروز اخباریگری خیلی کم وجود دارد. افرادی که اکنون اخباری مسلك هستند خیلی کم‌اند. ولی این جریان تقریباً دو سه قرن بر افکار مردم حکومت کرد و چه جنگهایی، آدمکشیهایی ایجاد نکرد! نقطهٔ مقابل اخباریگری اجتهاد است. ما و شما اجتهاد و تقلید را قبول داریم و عقیده داریم که انسان یا باید مجتهد باشد یا عمل به احتیاط بکند و یا تقلید کند، و می‌گوییم قطعاً تقلید کار درستی است. اخباریگری نقطه‌ای را که بمباردمان می‌کرد اجتهاد و تقلید بود.

می گفتند اجتهاد و تقلید بدعت است. می گفتیم پس مردم چه باید بکنند؟ می گفتند باید مستقیماً به اخباری که داریم مراجعه کرد و دستور دین را از آنها گرفت.

مجتهدین نقطهٔ مقابل اخباریین بودند و حرف منطقی داشتند، می گفتند اظهار نظر کردن در مسائل دینی تخصص می‌خواهد. انسان باید درس خوانده باشد تا بتواند در مسائل دینی نظر بدهد. همان طوری که طبابت علم می‌خواهد، فتوا دادن هم علم می‌خواهد. اخباریها می گفتند نه، هیچ درس خواندن نمی‌خواهد و اجتهاد از اهل تسنن پیدا شده است.

در همین تهران در زمان فتحعلی شاه مردی بود به نام میرزا محمّد اخباری و چه جار و جنجالی سر این مرد پیدا شده است! اصلش هندی است، مدتی در نیشابور

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۱۰۵

بود و بعد به تهران آمد. اواخر عمرش سفری به عتبات کرد و در آنجا او را کشتند.

اخباریگری از کجا و چه زمانی پیدا شد؟ اخباریگری سه چهار قرن بیشتر از عمرش نمی گذرد. این نغمه را اولین بار مردی به نام ملّا امین استرآبادی- که سالها در مکه و مدینه مجاور بود «۱»- بلند کرد و با وجودی که خودش شیعه بود، به علمای بزرگ شیعه مانند شیخ طوسی و علامهٔ حلّی و محقق حلّی و مخصوصاً به علامهٔ حلّی شدیداً حمله کرد. چون علامه می گفت اخباری که ما الآن داریم همه معتبر نیست و اخبار را از نظر سند تقسیم کرد به اخبار صحیح، اخبار موثّق، اخبار حسن و اخبار ضعیف. اخبار صحیح اخباری است که تمام رُواتش مردمان موثق و هم شیعه بوده‌اند. [اخبار موثق، اخباری است که رواتش افراد موثقی بوده‌اند ولی شیعه نبوده‌اند.] اخبار حسن اخباری است که کسانی که آنها را نقل کرده‌اند اشخاصی راستگو بوده‌اند ولی ثابت نشده است که رواتشان افراد خوب و راستگو باشند.

روایات ضعیف یعنی روایاتی که افرادی که آنها را روایت کرده‌اند یا لااقل یک نفر از آنها معلوم است که آدم درستی نیست. تاریخ، احوال روات را کم و بیش نشان داده است. (البته افرادی هم هستند که مجهولند). نتیجه این می‌شود که اخباری که ما در دست داریم همه قابل اعتماد نیست. ما باید ببینیم چه کسانی نقل کرده‌اند.

ملا امین گفت علامه با این کار، روایات ما را دسته دسته کرد و عده‌ای از روایات ما را انداخته. هرچه روایت داریم، همه یکجا درست است. اگر بگوییم روایتی ضعیف است، این توهینی است به امام صادق. مگر می‌شود روایتی از امام صادق باشد و ضعیف باشد خصوصاً روایات کتب اربعه، یعنی روایاتی که در کافی شیخ کلینی و یا تهذیب شیخ طوسی و استبصار شیخ طوسی و من لا یحضره الفقیه شیخ صدوق آمده است؟! اگر روایتی در این چهار کتاب باشد، دیگر جای گفتگو نیست.

نمونه‌هایی از جعل حدیث

مجتهدین آنهایی هستند که در این نظر تابع علامه‌اند. در همین کتاب کافی و کتابهای دیگر، روایتها هست که اگر به مضمون آنها نگاه بکنیم می‌فهمیم که مزخرف است.

---

(۱) البته تاریخ این آدم روشن نیست که در آن مدت با چه کسانی ارتباط داشته است.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۱۰۶

بعضی هم سندشان ضعیف است. مثلًا چندی پیش بود که داشتم مسائل مربوط به ربا را مطالعه می کردم، دیدم روایتی است که در آن مردی به نام علی بن الحدید می گوید: سلسبیل- که نام زنی است- از من چنین پولی خواسته و من می‌خواهم این پول

را به او بدهم و از او به فلان حیله ربح بگیرم، این درست است یا نه؟ اتفاقاً کتاب تهذیب را می‌خواندم، به روایت دیگری رسیدم. دیدم نام این شخص را آورده است. شیخ طوسی در آنجا می گوید: «مُضَعَّفٌ جِدّاً». حالا چون شیخ کلینی در کافی این روایت را نقل کرده است، باید بگوییم درست است؟ نه. پس قابل قبول نیست. مثلًا افرادی که اغراض بخصوص داشته‌اند، این را جعل و وضع کرده‌اند که در زمان حضرت صادق سقف حرم پیغمبر را تعمیر می کردند. کسی می گوید ما چند نفر بودیم و با هم بحث می کردیم: حالا- که سقف را برداشته‌اند، آیا جایز است از بالا قبر پیغمبر را مشاهده بکنیم یا نه؟ یکی گفت جایز است، دیگری گفت جایز نیست. چرا جایز نیست؟ گفت: شاید پیغمبر با یکی از زنهایش خلوت کرده باشد و ما او را با زنش ببینیم! ببینید، این حرفی است که اصلًا آیا ممکن است یک مسلمان عادی بگوید که پیغمبر مثلًا زنده شده و دارد در آنجا با زنش عشقبازی می کند؟! آیا بگوییم چون در کتاب کافی است، درست است؟ اینها می گویند هرچه کافی نوشته باشد صحیح است. مجتهدین می گویند نه، مثل این اشخاص هزارها آدم جعّال وضّاع کذّاب بوده‌اند.

مردی است به نام ابی الخطاب. این مرد، ملحد و ضد اسلام بود. طشت رسوایی‌اش بالاخره از بام افتاد. وقتی می‌خواستند اعدامش کنند گفت: وَ لَقَدْ وَضَعْتُ فی اخبارِکُمْ ارْبَعَةَ آلافِ حَدیثٍ من چهار هزار حدیث در اخبار شما قاطی کردم. مجتهدین می گویند وقتی یک چنین جریانهایی در تاریخ وجود داشته است چطور ما می‌توانیم بگوییم هرچه حدیث نقل شده است، درست است.

مردی است به نام یونس بن عبد الرحمن که از بزرگان است. می گوید من کوشش می کردم که همیشه روایتهای معتبر را بنویسم و نقل بکنم. همه را نوشتم و به صورت کتابی درآوردم. یک وقتی خدمت حضرت رضا علیه السلام رسیدم و کتاب روایتم را به حضرت عرضه کردم و گفتم که تمام روایتها را از پدران شما نوشته‌ام. دیدم حضرت بسیاری از آنها را خط زد و گفت اینها دروغ است.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۱۰۷

مبارزۀ مجتهدان با اخباریان

ولی اخباریین زیر بار این حرفها نرفتند. یک مبارزۀ بسیار شدیدی میان مجتهدین و اخباریین صورت گرفت. اخباریین مظهر کامل جمودند. ای کاش به این جمود قناعت می کردند. اینها یک تعصب احمقانه‌ای راجع به اخبار و روایتها دارند. آمدند در سه زمینۀ دیگر خدشه کردند. آن شب عرض کردیم که ما چهار دلیل داریم:

قرآن، سنت، اجماع و عقل. اینها به واسطۀ یک تعصب شدید و احمقانه‌ای که پیدا کرده بودند، برای اینکه آن سه دلیل دیگر را از حجّیت بیندازند، گفتند شما می گویید چهار دلیل داریم. اجماع که مال سنیهاست. اجماع وسیله شد برای اینکه أبو بکر خلیفه بشود و با همین اجماع امیر المؤمنین را کوبیدند. حالا شما می گویید اجماع؟! مجتهدین گفتند اولًا موضوع خلافت جای اجماع نبود، موضوع نصّ است، نصّ قطعی پیغمبر. ثانیاً دربارۀ أبو بکر که اجماع صورت نگرفت. اجماع این است که همۀ اهل حل و فصل در یک مطلبی اجماع بکنند. علی بن أبی طالب و زبیر در مدینه بودند و جزء اجماع کنندگان نبودند. یک عدۀ بسیار کمی جمع شدند و با هوچیگری کاری را درست کردند و اسمش را اجماع گذاشتند. گفتند خیر، حالا اجماع آن قدر هم دردی نداشت. شما عقل را در کار دین دخالت می‌دهید. اصلًا این فضولیها به عقل نیامده است. عقل هزاران خطا می کند، عقل اشتباه می کند، عقل حق ندارد در کار دین دخالت کند. انسان باید عقل خودش را تخطئه کند. ما اگر حدیثی را دیدیم، هرچه هم عقل ما داد بکشد که این درست نیست، باید بگوییم عقل! تو حق نداری دخالت بکنی.

این، درست حرف مسیحیهاست. مسیحیها گفتند عقل حق ندارد در حوزۀ دین مداخله کند. می گفتند خدا عیسی شد، عیسی خدا شد و همین. منشأ عالم (خدا) یکی است و در عین یکی سه چیز است. آخر چطور می‌شود هم یکی باشد و هم سه تا؟! عقل می گوید اینچنین نیست، ولی می گویند عقل حق چنین دخالتی را ندارد.
اخباریین می‌گفتند اساساً عقل حق ندارد در موضوعات دینی دخالت کند.
هرجا که استدلال عقلی به کار می‌آمد، می گفتند عقل حق ندارد دخالت کند. مثلًا اگر در یک جا گفته می‌شد یک دریا آب در یک فنجان جای گرفت، این با عقل جور در نمی‌آید ولی می گفتند عقل حق ندارد فضولی بکند. از این حرف اینها، مردم

حقه باز زیرک هم استفاده کردند. هر دروغی که می‌خواستند جعل کنند، جعل کردند و در اختیار آنها قرار دادند. یک چیزهایی یهودیها و مغرضین جعل کردند و به اینها دادند و این خوش باورها هیچ نگفتند. مثلًا حدیثی نقل کرده‌اند به نام حدیث «سلسلة الحمار» که روزی پیغمبر اکرم آمد و به الاغی برخورد کرد ... تا آخر. اینها واقعاً اسباب ننگ است و اگر مجتهدین نبودند، امروز [این جریان] اسباب زحمت برای مسلمین بود.

برخورد اخباریان با قرآن

رسیدیم به قرآن. حالا قرآن را چگونه از بین ببرند برای اینکه به اخبار حجّیت بدهند؟ قرآن را که نمی‌توانستند بگویند کتاب خدا نیست. گفتند قرآن مقامش بالاتر از این است که افراد عادی بشر آن را بفهمند. قرآن را فقط ائمه حق دارند بفهمند و بس. قرآن نازل شده است برای آنکه آنها بفهمند. ما باید ببینیم در اخبار ائمه چه آمده. به اصطلاح مجتهدین، گفتند ظواهر قرآن حجت نیست. مثلًا اگر قرآن می گوید: إِنَّمَا الْخَمْرُ وَ الْمَيْسِرُ وَ الْأَنْصَابُ وَ الْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ «۱» و ما معنی آن را این می‌دانیم که شراب و قمار حرام است، می گویند نه، تو باید به اخبار مراجعه کنی ببینی که آیا در اخبار آمده است که شراب و قمار حرام است یا نه؟
می گویند اساساً مخاطب قرآن، ما نیستیم.
به این ترتیب برای مردم قرآن را هم از اعتبار و حجّیت انداختند تا این‌طور فکر کنند که تنها مرجعی که باید به آن رجوع کرد اخبار و روایات است و اجتهاد دیگر معنی ندارد، چون اجتهاد یعنی انسان اعمال فکر و اعمال نظر کند. معنای اجتهادِ یک اصل این است که ببینیم قرآن چه گفته است، احادیث کدامش صحیح و کدامش ضعیف است، عقل را به کار برده ببینیم چه تشخیص می‌دهد، ببینیم علمای شیعه اجماعی دارند یا نه؟ گفتند همۀ این حرفها را بریزید دور. آن وقت در اخبار چیزهایی هست که احیاناً خود قرآن را از اعتبار می‌اندازد. مثلًا فلان کس آمده گفته است که سورۀ حمد اینجور نیست که شما می‌خوانید، جور دیگری است. شما می‌خوانید: صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَ لَا الضَّالِّينَ. می گفتند در

(۱) مائده/ ۹۰

حدیث آمده است: صِرَاطَ مَنْ انْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضوبِ عَلَيْهِمْ وَ غَيْرِ الضَّالّينَ و باید این‌طور خواند. آنگاه کلمات قرآنهای خودشان را در حاشیۀ آنها عوض می‌کردند. چند سال پیش اینها مشغول شدند به چاپ کردن قرآن خودشان، آیت اللّه بروجردی متوجه شدند و فوراً جلو چاپش را گرفتند و بردند در دریا ریختند. وای به حال اینکه قرآنها چاپ می‌شد و به دست

یهودیها و مسیحیها می‌رسید و می گفتند مسلمانها که می گویند قرآن ما تحریف نشده است، حالا خودشان یک قرآن دیگر در آورده‌اند که با قرآنی که دارند خیلی اختلاف دارد.

چند سال پیش طلبه‌ای بود در قم و در آن موقع چیزی که من در قیافهٔ او نمی‌دیدم نجابت بود. می‌دیدم همه از او دوری می کنند، و تا حدود مطوّل هم بیشتر نخواند و بعد رفت. یک وقت ما متوجه شدیم که در آبادهٔ شیراز برای خودش «۱» ...

اینجور ضربه‌ها اینها به پیکر دین زدند. گفتند قرآن اعتبار ندارد. البته نگفتند قرآن را نخوانید؛ گفتند قرآن را بخوانید، قرآن را ببوسید، اما قرآن را نفهمید. این یک ضربهٔ بزرگی به عالم اسلام بالاخص به عالم تشیع زد به طوری که بعدها اساساً مفسرین شیعه رعبشان برداشت که قرآن را تفسیر کنند، از تفسیر کردن ترسیدند.

جریان اخباریگری، این تعصب افراطی احمقانه‌ای که راجع به اخبار پیدا کردند که صحیح و ضعیف را با هم یکی دانستند، یکی از آن جریانهای فکری خطرناکی است که در دنیای اسلام پیدا شد و اثرش هم جمود فکری است، همان چیزی که الآن ما به آن مبتلا هستیم. اینها به عالم تشیع سرایت می کند.

سخن آیت اللّه بروجردی

من این حرف را در موقعی که آیت اللّه بروجردی در بروجرد بودند و خدمتشان رسیده بودیم، از ایشان شنیدم و بعد هم از کس دیگری نشنیدم و خیلی تأسف خوردم که چرا سؤال نکردم. ایشان برای پیدایش این جریان فکری یک ریشهٔ دیگری به صورت احتمال و حدس به دست می‌دادند، می گفتند من حدس می‌زنم که فکر اخباریگری در میان مشرق زمین ناشی از فکر مادیگری در مغرب زمین بوده است. چون مقارن با پیدایش اخباریگری، در مغرب زمین عده‌ای پیدا شدند که

---

(۱) [در اینجا متن پیاده شده از نوار افتادگی دارد.]

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۱۱۰

فلسفهٔ حسی را ابداع کردند و گفتند ما جز آنچه به چشم ببینیم یا به وسایل دیگر به وجود آن پی ببریم هیچ چیز دیگر حتی عقل را قبول نداریم، طرفدار حس و مخالف عقل شدند. و این در همان زمانی بوده است که روابط بین ایران صفوی و دول اروپا به نحو شدید برقرار بود و اتفاقاً مقارن همین قرنها در اینجا هم نهضت ضد عقلی پیدا شد ولی نه به آن صورت بلکه به عنوان طرفداری از اخبار، گفتند اصلًا عقل در کار دین حق دخالت ندارد و این متأسفانه آثار زیادی در فکر ما گذاشت.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۱۱۱

مشروطیّت

اشاره

إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلّهِ «۱»*.

در دو شب گذشته به دو جریان فکری که در تاریخ اسلام رخ داده و هر دو جریان جمودآمیز بوده است، اشاره کردیم. یکی از این دو جریان، جریان خوارج بود.

خوارج مظهر جمود فکری در عصر خودشان بودند. پیدایش خوارج به دنبال این فکر بود که گفتند حکمیتِ حَکَم برای اینکه

خلیفه را تعیین کنـد، اینکه حَکَم حُکم کنـد میـان دو نفر که مـدعی خلافـت هسـتند، بر خلاف اسـلام است زیرا قرآن فرموده است: إِنِ الْحُکْمُ إِلّا لِلّهِ* و خودشان که ابتـدا این کار را کرده بودند، خود را تخطئه کردند و حضـرت امیر را هم- که به اجبار وادار به این کار کرده بودنـد- تخطئه کردنـد و گفتند این کار کفر بوده است، ما توبه کردیم تو هم توبه کن. حضـرت فرمود: این کار خطا بود و منشأ این خطا شما بودید نه من، ولی به هر حال کفر نبود و من خطایی مرتکب نشده‌ام.

جریـان دیگر جریـان اخبـاریگری است. این دو جریان خیلی شبیه یکـدیگر هسـتند. راجع به اخباریگری عرض کردم که خیلی تفاوتها میان روش اخباریین و

---

(۱) انعام/ ۵۷

روش مجتهـدین است ولی اگر بخواهیم اسـاس را به دست بیـاوریم که روح اخبـاریگری چیست، می‌بینیم روح اخبـاریگری را جمـود تشـکیل داده اسـت. جمـود ایـن است که می گویـد اجتهـاد که اظهـار نظر است، تفکر است، تجزیه و تحلیـل است و به عبارت دیگر عقل را در دین دخالت دادن است، درست نیست. و گفتنـد قرآن هم برای فهمیدن نیست، ما حق نداریم مستقیماً به قرآن مراجعه کنیم، آن برای ائمه است و ما باید به اخبار و روایات مراجعه کنیم.

جریـان دیگری هم هست که مربوط به زمـان خودمـان است و آن، جریان مشـروطیت است. مشـروطیت که به ایران آمـد- اگر تاریخش را خوانـده باشـید- مردم ایران را به دو قسم منقسم کرد: گروهی طرفـدار اسـتبداد و گروهی طرفـدار مشـروطیت. هم سیاسیون منقسم شدند و هم روحانیون، آن هم روحانیون بزرگ.

عـده‌ای حـامی مشـروطیت شدنـد و سـخت از آن حمـایت کردنـد و عـده‌ای دیگر با مشـروطیت مخالفت کردنـد به طوری که مخصوصاً مخالفین در هرجا که بودنـد، در حوزه‌های علمیه، فضـلا، مدرسـین و طلّابی را که طرفـدار مشـروطیت بودند از خود نمی‌دانسـتند؛ یعنی اگر می‌فهمیدند فلان شـخص طرفدار مشـروطیت است، به هیچ وجه به او شـهریه نمی‌دادند. کم کم کار به جایی رسـید که هر دسـته، دسـتهٔ دیگر را تکفیر و تفسـیق می کردند و واقعاً فتنهٔ بزرگی در دنیای روحانیت به وجود آمد. چون موضوع اینجور نبود که مثلًا سیاسـیون مملکت طرفدار یک فکر باشند و روحانیونْ همه طرفدار فکر دیگر، بلکه خود روحانیون منقسم به دو دسته شدند: بعضی طرفدار مشروطیت و بعضی مخالف. در اینجا من قبل از اینکه مطلب را شروع بکنم، نکته‌ای را تذکر می‌دهم:

در جریان مشـروطیت دو مطلب است که ما به یکی از آنها کار نداریم و روی دیگری بحث می کنیم. یکی این است که از نظر اجتماعی و سیاسـی چه عواملی در ایجاد مشروطیت ایران دخالت داشت و چه عواملی (عوامل سیاسی خارجی) مخالف بود؟ به طور قطع سیاسـتهای بزرگ آن روز دنیـا روی مشـروطیت و اسـتبداد نظر داشـتند؛ یعنی یکی از سیاسـتهای بزرگ آن روز دنیا طرفدار مشـروطیت بود و کوشـش می کرد مشروطیت در ایران ایجاد بشود، و یک سیاست بزرگ دیگر دنیا از استبداد حمایت می کرد و کوشـش می کرد که جلو مشـروطیت را بگیرد، چرا؟ برای اینکه آن که طرفـدار مشـروطیت بـود می‌خـواست بعـد از مشروطیت سیاست خودش

را بر ایران تحمیـل کنـد (کمـا اینکه همین کـار را کرد) و آن که مخـالف بـود نفـوذی داشت و می‌خواست جلو نفوذ رقیب را بگیرد. بنـابراین اگر کسـانی بـا مشـروطیت مخـالف بودنـد از ایـن نظر بـود که دسـتهای خـارجی را می‌دیدنـد و می‌دانسـتند و

پیش‌بینی می‌کردند که منظور، مشروطیت واقعی نیست بلکه یک سیاست خارجی دیگری در کار است. یا اگر کسی مخالف استبداد بود، از آن جهت بود که آن سیاستهایی را که طرفدار استبداد بودند می‌شناخت و ضررهای سیاست آنها را می‌دانست «۱».

موافقان و مخالفان مشروطیت

مرد بزرگی مثل مرحوم آخوند خراسانی سخت حامی مشروطیت بود و واقعاً این مقدار که بنده تحقیق کرده‌ام مرحوم آخوند خراسانی یکی از بزرگان علمای شیعه بوده است و می‌شود گفت در دنیای شیعه مدرّسی به خوبی مرحوم آخوند نیامده است. حوزهٔ درس هزار و دویست نفری داشته است و شاید سیصد نفر مجتهد مسلّم پای درس این مرد می‌نشسته‌اند و ایشان فوق العاده مرد با ایمان و باتقوایی بوده است. در اینکه این مرد منتهای حسن نیت را داشته است شکی نیست. حالا اگر کسی گفت من با مشروطیت مخالفم، معنایش این نیست که- العیاذ باللّه- مرحوم آخوند را تخطئه می‌کند. از آن طرف، در رأس مخالفین یک فقیه بسیار بزرگی بوده مثل مرحوم آقا سید کاظم یزدی که در فقاهت کم نظیر بوده است. اگر کسی با استبداد مخالف و طرفدار مشروطیت باشد، معنایش این نیست که مرحوم یزدی را تخطئه می‌کند. شاید مرحوم یزدی که مخالف با مشروطیت بود می‌دانست که دستهای خارجی دخالت دارد و بعد هم چنین و چنان می‌شود. بنابراین بحث تصویب یا تخطئهٔ علمای بزرگ نیست، چون موضوع یک جهت ندارد. اگر موضوع مشروطیت و استبداد یک مسئلهٔ علمی بود، یک حرفی بود. مسئله‌ای بوده که عوامل زیادی در آن دخالت داشته است. ما از اینکه کدام دست سیاست چه دخالتی داشته است صرف نظر می‌کنیم و با مخالف و موافق کاری نداریم. قرائن هم نشان می‌دهد کسانی که مخالف با مشروطیت بودند می‌گفتند این مشروطیت که می‌خواهد بیاید غیر از آن مشروطیتی است که دارند صحبتش را می‌کنند، مشروطهٔ مشروعه به اصطلاح

---

(۱) روسها طرفدار استبداد بودند و انگلیسیها طرفدار مشروطیت.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۱۱۴

نیست و نخواهد آمد، مانند مرحوم شیخ فضل اللّه نوری.

به هر حال یک چنین جریانی به وجود آمد و چه حوادث تلخ و خونینی به وجود آورد! مجتهدین کشته شدند، مردی مانند آقا شیخ فضل اللّه نوری به دار زده شد. این یک امر کوچکی نیست. مرحوم نوری مرد بزرگی بود، مجتهد مسلّم و تا حدودی که شنیده‌ایم مرد بسیار پاک و باتقوا و عادلی بود، مجتهد مسلّم العداله و عادل مسلّم الاجتهاد بود.

ما مطلب را از یک زاویهٔ بالخصوصی می‌خواهیم مطالعه کنیم، یعنی آن را تفکیک می‌کنیم از عوامل خارجی و از این جهت که آیا ایرانِ آن روز مستعد مشروطیت بود یا نبود. جایی غیر از مملکت خودمان و زمانی غیر از زمان خودمان را فرض می‌کنیم؛ یعنی یک کشور اسلامی را فرض می‌کنیم که در آن مردم مستعد هستند یعنی می‌فهمند که مشروطیت یعنی چه، چون در آن موقع اغلب مردم نمی‌دانستند که مشروطیت چیست «۱». مستعد نبودن ملت یعنی اینکه نمی‌فهمید. ما می‌خواهیم فرض کنیم یک کشوری را که مردمش می‌فهمند. همچنین فرض کنیم که عوامل خارجی وجود ندارد، سوء نیتی در کار نیست. آیا مشروطیت با قانون اسلام انطباق دارد یا نه؟ این یکی از آن مسائلی است که تا ما آن را بررسی نکنیم، آن جریان جمود و جهالتی که عرض کردیم کاملًا حلّاجی نمی‌شود.

بعضی‌ها از همین نظر مجرّد، قطع نظر از عوامل خارجی می‌گویند مشروطیت بر خلاف دین اسلام است، یعنی دین اسلام با

مشروطیت سازگار نیست. ناچار باید بگویند با استبداد سازگار است یا لااقل با استبداد سازگارتر است. چرا؟ تا تعریف نشود که مشروطیت چیست، نمی‌شود بحث کرد.

تعریف مشروطیت

معنای مشروطیت این است که مملکت احتیاج به یک سلسله تصمیمات دارد؛ یعنی

(۱) می‌آمدند درِ خانهٔ مردم می‌گفتند آیا می‌دانید مشروطیت چیست؟ اگر مملکت، مشروطه بشود نانهای سنگک بزرگ با کباب به خانهٔ شما می‌آورند. یک مرد ساده‌لوحی می‌گفت: عجب! مشروطه یعنی شما می‌خواهید مشروطه خانم را بیاورید اینجا و او را پادشاه کنید. و از این جریانها زیاد بوده است که نه آن کسی که به نفع مشروطیت مبارزه می‌کرد می‌فهمید چه می‌گوید و نه آن کسی که به نفع استبداد کار می‌کرد می‌فهمید دنبال چه می‌رود.
فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۱۱۵
مملکت احتیاج دارد به حکومت یعنی دستگاهی که مجموعاً امر مملکت را اداره کند، چنانکه یک مؤسسهٔ فرهنگی یا یک شرکت تجارتی احتیاج به مدیر یا هیئت مدیره دارد. حرف اول این است که هر مملکتی احتیاج به جمعی دارد که اداره کنندهٔ مملکت باشند. اگر ما گفتیم خیر، اساساً وجود مدیر یا هیئت مدیره خطاست و نباید باشند، هم مشروطیت را رد کرده‌ایم و هم استبداد را؛ چون استبداد معنایش این است که یک فرد حکومت می‌کند، مشروطیت شکل دیگر است. پس استبدادش غلط است، مشروطیتش هم غلط است. اگر بگوییم چرا؟ می‌گویند مملکت همین قدر که دین داشته باشد، دین مردم را بی‌نیاز می‌کند از اینکه حکومت داشته باشند.
اتفاقاً این همان حرفی است که خوارج می‌گفتند. آنها می‌گفتند: لا حُکْمَ الّا لِلّه.
در نهج البلاغه، حضرت علی علیه السلام در مورد این سخن می‌فرماید: «کَلِمَةُ حَقّ یُرادُ بِهَا الْباطِلُ» این حرف درستی است، اما اینجور که اینها قصد می‌کنند غلط است. «لا حُکْمَ الّا لِلّه» حکم از ناحیهٔ خدا باید باشد، حرف درستی است اما اینها این حرف درست را در مورد غلط به کار می‌برند. «وَ لٰکِنْ هٰؤُلاءِ یَقولونَ: لا امْرَةَ الّا لِلّه» یعنی امیریِ مردم باید با خدا باشد، این که نمی‌شود. «وَ لا بُدَّ لِلنّاسِ مِنْ امیرٍ بَرّ اوْ فاجِرٍ» «۱» مردم احتیاج به امیر و حاکم دارند، حالا یا خوب باشد یا بد، یعنی در درجهٔ اول باید خوب باشد و در درجهٔ دوم بد بودنش از نبودنش بهتر است؛ یعنی وجود قانون- و لو قانون دینی- مقنع و کفایت‌کننده از اینکه مردم حکومت داشته باشند نیست. و لهذا مسئلهٔ خلافت را، هم ما شیعه‌ها و هم سنیها هر دو قبول داریم. حتی خوارج هم ابتدا گفتند که احتیاج به خلیفه ندارند ولی بعد خودشان آمدند با یک خلیفه بیعت کردند. پس شیعه و سنی در این جهت اتفاق دارند که دین داشتن معنایش این نیست که حالا که دین داریم پس دیگر حکومت لازم نیست. هر دو می‌گویند حکومت می‌خواهیم، منتها در حکومتِ بعد از پیغمبر سنیها از یک راه رفتند و شیعه‌ها گفتند کسی لایق است که پیغمبر او را تعیین کرده باشد.
فرض دوم این است: حالا که ما احتیاج به حکومت داریم آیا احتیاج داریم به اینکه به یک تعبیر یک عده تصمیم بگیرند و دیگران اجرا کنند یا نه، همان کسی که

(۱) نهج البلاغه، خطبهٔ ۴۰

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۱۱۶

تصمیم می‌گیرد اجرا هم بکند؟ استبداد معنایش این است که همان کسی که تصمیم می‌گیرد اجرا هم بکند. مشروطه معنایش این است که یک عده تصمیم بگیرند و عدهٔ دیگر اجرا کنند، و باید آنهایی که تصمیم می‌گیرند خود مردم انتخابشان کرده باشند. نمایندگان مردم تصمیم بگیرند، هیئت دولت اجرا کند. و تازه هیئت دولت را هم باید نمایندگان تعیین کرده باشند تا در نتیجه همه چیز را مردم تعیین کرده باشند و در واقع مردم خودشان بر خودشان حکومت کرده باشند. ولی مخالفین مشروطه می‌گفتند خیر، شما اینجا مغالطه می‌کنید و می‌گویید معنای استبداد این است که یک نفر تصمیم بگیرد و او هم اجرا کند و معنای مشروطیت این است که نمایندگان مردم تصمیم بگیرند و هیئت دولت اجرا کند. اینجا صِرف تصمیم نیست، اگر صرف تصمیم بود ما مخالف نبودیم، و راست هم می‌گفتند. می‌گفتند اگر مشروطیت این‌طور بود که مردم نمایندگان را انتخاب می‌کردند که نمایندگان قوهٔ مجریه را انتخاب کنند، و نیز نمایندگان تصمیم بگیرند، هیئت دولت هم اجرا کند ولی این تصمیم برای این باشد که ببینند قانون خدا چه گفته است و قانون دیگر وضع نکنند، هرچه قانون خدا گفته است مطابق آن تصمیم بگیرند و دولت را موظف به اجرای آن کنند، خوب بود اما مشروطیت که این نیست. شما یک کلمهٔ قشنگی را به کار می‌برید برای اغفال ما. مشروطیت معنایش این است که ملت نمایندگان را انتخاب کند و نمایندگان تصمیم بگیرند. کلمهٔ قشنگی است ولی عین حقیقت نیست.

نمایندگان قانون وضع کنند، تصمیم بگیرند نه این است که مطابق قوانین الهی تصمیم بگیرند و قانون وضع کنند که هیئت دولت اجرا کند.

باز در اینجا منطق مستبدین، منطق مشروطیین را شکست می‌دهد. اما باز مشروطیین جوابی دارند که در مقابل آن، جواب دیگری وجود ندارد.

منطق موافقان

می‌گویند ما قبول داریم که مشروطیت- که می‌گوییم نمایندگان مردم تصمیم بگیرند- معنایش این نیست که مجتهدی که می‌خواهد استنباط احکام بکند ببیند قانون خدا چیست، عین همان قانون را به دولت ابلاغ کند و دولت هم اجرا کند. ما هم قبول داریم که اینجور نیست. نمایندگان مردم قانون وضع می‌کنند، ولی مگر هر قانون وضع‌کردنی ممنوع است؟ نه. ما یک قانونی داریم به نام قانون دین. دین

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۱۱۷

تکلیف مردم را برای همهٔ زمانها روشن کرده است، قوانین کلی بیان کرده است. ولی برخی موارد جزئی پیش می‌آید که در آن موارد، مردم حق دارند با توجه به قانون کلی الهی قانون وضع کنند. لهذا ما می‌گوییم قانون اساسی داریم. در قانون اساسی ما قطعی و مسلّم شده است که یک هیئتی که از پنج نفر کمتر نباشد و افراد آن مجتهد و عارف به مقتضیات زمان باشند، باید ناظر باشند که قوانینی که مجلس طرح می‌کند انطباق با قوانین اسلامی داشته باشد. قانونی که وضع می‌شود اگر خلاف قانون اساسی بود جلویش را بگیرند و اگر موافق بود، نه. و مثال ذکر می‌کنند، می‌گویند معنای قانون اسلامی و قانون دینی این نیست که مردم در تمام جزئیات زندگی خود باید بروند ببینند که در قرآن یا سنت این حکم چگونه بیان شده است. مثلاً اوضاع شهرها تغییر می‌کند، وسایل نقلیهٔ جدیدی به کار می‌آید. مردم احتیاج دارند قوانینی داشته باشند که آن قوانین وضع رانندگی را منظم کند، چون اگر بنا بشود رانندگی قانون نداشته باشد، هر آنْ هزارها تصادف رخ می‌دهد. باید قانون داشته

باشد. اینها جزء اموری است که اسلام آنها را به خود مردم تفویض کرده است. نظیر این است که پدر در داخل خانوادهٔ خودش حق دارد یک سلسله مقررات وضع کند. قانون خدا این است که پدر رئیس خانواده است و همه باید امر او را اطاعت کنند. قانون دیگر این است که پدر حق حکومت دارد ولی حق تحکّم ندارد؛ رئیس خانواده است، حق دارد در حدود مصالح خانوادگی امر و نهی کند ولی حق زورگویی ندارد، یعنی حق ندارد که بر خلاف مصالح خانوادگی رفتار کند. اما آیا خدا در مورد امور جزئی داخل خانواده هم قانون وضع کرده است که مثلًا پدر این کار را بکند و آن کار را نکند؟ نه، خدا می‌گوید ای فرزندان از پدرانتان اطاعت کنید وای پدرها عادلانه با افراد خانواده رفتار کنید.

مثال دیگر: از قدیم در حمامها، حمامیها برای خودشان قانون وضع کرده‌اند که وقتی می‌خواهید داخل خزانه بشوید این کار را بکنید. آیا حمامی حق دارد برای داخل حمامش قانون وضع کند یا باید بگوییم: «لا حُکْمَ الّا لِلّه» قانون را باید خدا وضع کند، پس حمامی در داخل حمامش هم نمی‌تواند قانون وضع کند؟ بله قانون را باید خدا وضع کند. خدا می‌گوید اگر کسی رئیس یک مؤسسه‌ای بود، حق دارد بر طبق مصالح خودش برای آن مؤسسه مقررات عاقلانه‌ای وضع کند. بر مردم دیگر هم لازم است که آن مقررات را اطاعت کنند.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۱۱۸

اینها در امور جزئی است. اما در امور کلی، همان‌طور که گفتیم هر مملکتی احتیاج به مدیر یا هیئت مدیره‌ای دارد. اینکه آن هیئت مدیره بخواهند قوانینی را در مقابل قوانین خدا وضع کنند (مثل اینکه خدا گفته است اختیار طلاق با مرد است و قانون، اختیار طلاق را به زن بدهد) درست نیست. اما اینها در حدودی که تکلیف اقتضا می‌کند، حق دارند مقرراتی را وضع کنند که در واقع وضع قانون جزئی است که با قانون کلی الهی تطبیق کند. بله، اگر بخواهند به آن اختیار وضع قانون بدهند به طوری که قوانین الهی را در نظر نگیرد صحیح نیست. ولی با در نظر گرفتن قانون الهی، وضع قانون برای موضوعات جزئی مانعی ندارد. مثلًا قانونی وضع می‌کنند که آیا محصل به خارج بفرستیم یا نه؟ این چیزی نیست که حکمش در اسلام بیان شده باشد ولی قرآن یک اصول کلی ذکر کرده است. مثلًا در باب علم از آن جهت که علم است بیان شده است که آیا علم را اگر در دست غیر مسلمان دیدیم، می‌توانیم بگیریم یا نه؟ در این مورد یک حدیث نیست بلکه دهها حدیث است که می‌گوید بگیر: «الْحِکْمَةُ ضالَّةُ الْمُؤْمِنِ» حکمت گمشدهٔ مؤمن است، «یَأْخُذُها ایْنَما وَجَدَها» هرجا آن را ببیند می‌گیرد. در بعضی جاها تصریح دارد که حکمت را هرجا دیدید بگیرید «وَ لَوْ مِنْ مُشْرِکٍ «۱»» اگر چه در دست کافر باشد. اینجا تکلیف معین است. آن وقت موضوعات دیگری پیش می‌آید. مثلًا فرض کنید ما وقتی محصل به خارج می‌فرستیم، آنجا گمراه می‌شوند. اینجا باید دید علت گمراه شدنشان چیست. طنطاوی در تفسیرش [به نقل از یک استاد غربی] می‌گوید: یک وقتی با عده‌ای از شاگردان عرب- که گویا مصری بوده‌اند- سر و کله می‌زدم. یک روز رفته بودیم بیرون. زمستان بود و هوا خیلی سرد بود و یخ نسبتاً ضخیمی بسته شده بود. یک وقت دیدم در این هوای سرد، این دانشجویان دستها را بالا زدند، یخها را شکستند و در آن آب سرد اول دستشان را شستند، بعد صورتشان را و بعد این دست و آن دست، و دستی به سر کشیدند و پاها را هم شستند و بعد هم ایستادند به انجام یک عملی که عبادتشان بود ... «۲» بعد گفت: ای وای! اینها آمده‌اند علم ما را بگیرند، دین خودشان را هم حفظ کرده‌اند. اینها یک حساب دیگری است.

---

(۱) نهج البلاغه، حکمت ۸۰ [قریب به این عبارت]

(۲) [متن پیاده شده از نوار به همین صورت است.]

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۱۱۹

اگر بشر حتی این مقدار هم حق وضع قانون در مسائل جزئی را نداشته باشد، این دیگر جمود است و درست مثل حرف اخباریین است که می‌گویند: ما احتیاج به مجتهد نداریم و به اخبار مراجعه می‌کنیم. در اخبار، کلیات مسائل بیان شده است و مجتهد باید فکرش را به کار بیندازد و به همان نحو در مسائل جزئی حکم بدهد.

پس اگر هیئت مدیره‌ای بخواهند برای خودشان نظامنامه‌ای طبق قوانین کلی وضع کنند، این از نظر ما اشکالی ندارد «۱»

---

(۱) [خواننده محترم توجه دارد که در این بحث، منظور از مشروطیت، نظامی حکومتی است که دارای مجلس قانون‌گذاری است نه مشروطهٔ سلطنتی.]

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۱۲۰

شئون پیامبر صلی الله علیه و آله: رسالت، قضاوت، حکومت

اشاره

مٰا آتٰاکُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَ مٰا نَهٰاکُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا..

سه شأن و سه مقام مختلف است که هر سه از مختصات رسول اکرم است، به این معنی که از رسول اکرم است و از ناحیهٔ او به دیگران می‌رسد و رسیده است؛ یعنی پیغمبر اکرم در آنِ واحد از طرف پروردگار دارای سه مقام بود. یک مقام همان مقام پیغمبری یا رسالت است، مقام ابلاغ احکام الهی؛ یعنی از طرف خداوند احکام و معارف الهی به او وحی می‌شد و او مأمور بود که آنچه را که به او ابلاغ می‌شد، آنچه را که به او وحی می‌شد به دیگران اعلان بکند. از این نظر، او رسول و پیغمبر بود که در آیه‌ای می‌فرماید: مٰا عَلَی الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلٰاغُ «۱»* بر یک نفر فرستاده، نیست جز رساندن به مردم. یعنی به او وحی می‌شد احکام و دستورها که این‌طور نماز بخوانید، این‌طور روزه بگیرید، این‌طور زکات بدهید، این‌طور حج بروید، این‌طور معاملات انجام بدهید و او هم آنها را به مردم ابلاغ می‌کرد. مردم هم در قبال او از این نظر وظیفه دارند آنچه را که او ابلاغ می‌کند بگیرند.

---

(۱) مائده/ ۹۹

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۱۲۱

مقام مقدس دیگری هست که پیغمبر علاوه بر پیامبری و رسالت، دارای آن مقام هم هست. اینکه عرض می‌کنم مقدس است، معنایش این است که این مقام باید از ناحیهٔ خدا به او رسیده باشد که بتواند در میان مردم پیامبر باشد. آن مقام، مقام قضاوت و داوری میان مردم است. قضاوت هم مقامی است که باید از ناحیهٔ خدا به کسی داده شود که بتواند در میان مردم داوری کند. داوری یعنی مردم از لحاظ حقوق اجتماعی اختلاف پیدا می‌کنند، مقامی باید در اجتماع باشد که احقاق حق بکند؛ یعنی به آن موضوع رسیدگی کند و طبق قانون خاصی رأی و حکم بدهد.

پیغمبر از ناحیهٔ خدا، تنها پیغمبر نبود، بلکه قاضی هم بود. هم پیغمبر بود و هم قاضی. اینها فی حد ذاته قابل تفکیک است. قضاوت هم خود یک مقام مقدس دیگری است. قاضی را هم باید خدا تعیین کرده باشد. این آیه‌ای که در قرآن است:

فَلاٰ وَ رَبِّکَ لاٰ یُؤْمِنُونَ حَتّٰی یُحَکِّمُوکَ فِیمٰا شَجَرَ بَیْنَهُمْ ثُمَّ لاٰ یَجِدُوا فِی أَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِمّٰا قَضَیْتَ وَ یُسَلِّمُوا تَسْلِیماً «۱» مربوط به مقام قضاوت رسول اکرم است نه مقام پیامبری او. معنای آیه این است که مردم باید در مقابل قضاوت تو تسلیم بشوند، یعنی اینجور نباشند که وقتی نزد تو می‌آیند توقع داشته باشند که تو جانب آنان را بگیری. مثلًا دو نفر هر دو مسلمان، اما یک نفر مسلمان با سابقه، مسلمان مهاجر، مسلمانی که مال و زن و بچهٔ خودش را گذاشته و آمده، و یک نفر که تازه اسلام آورده، در یک موضوع اختلاف دارند، نزد تو می‌آیند. احتمالًا آن مسلمانی که سابقهٔ زیادی دارد توقع دارد که پیغمبر جانب او را بگیرد. یا یک نفر مسلمان و یک نفر غیر مسلمان که در پناه مسلمین است و با مسلمین پیمان دارد، در یک موضوع مالی اختلاف پیدا می‌کنند، خدمت پیغمبر می‌آیند. یک وقت ممکن است این مسلمان توقع داشته باشد که پیغمبر جانب او را بگیرد. این ایمان نیست. ایمان آنگاه ایمان است که وقتی پیغمبر را حَکَم قرار دادند، داور و قاضی قرار دادند، در مقابل حکم او تسلیم بشوند. این آیه مربوط به قضاوت پیغمبر است.

مقام مقدس سومی پیغمبر دارد که آن را هم خدا برای او معین کرده است و خدا هم باید معین کند و آن، مقام حکومت است. پیغمبر حاکم مردم بود، سائس مردم بود؛ یعنی مدیر اجتماع بود، ولیّ امر اجتماع بود. پیغمبر حکومت تشکیل داد.

---

(۱) نساء/ ۶۵

خودش در رأس بود، فرمان می‌داد. مثلًا در فلان قضیه‌ای که پیش آمده بود، بسیج عمومی اعلام می‌کرد یا [دستور می‌داد] امسال چه کشت بکنید. بدون شک پیغمبر اکرم در ده سالی که در مدینه بود، حکومت تشکیل داد و در میان مردم مثل یک حاکم حکومت می‌کرد. باز مقام حاکمیت و مقام مدیریت اجتماع غیر از مقام پیامبری و غیر از مقام قضاوت است. از آن جهت که پیغمبر بود، فقط مبیّن احکام بود؛ یعنی می‌گفت خدا اینجور امر کرده است، من هم به شما ابلاغ می‌کنم. از آن جهت که قاضی بود به مشاجرات مردم می‌رسید و از آن جهت که حاکم و سائس بود، ادارهٔ سیاسی مردم را به عهده گرفته بود. آیهٔ شریفه می‌فرماید: یٰا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا أَطِیعُوا اللّٰهَ وَ أَطِیعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِی الْأَمْرِ مِنْکُمْ «۱» (اینجاست انضباطی که محکوم باید در مقابل حاکم داشته باشد، مردم باید در مقابل قوّهٔ حاکمه داشته باشند) می‌گوید: خدا را اطاعت کنید، پیغمبر و اولی الامر را اطاعت کنید. و لهذا می‌بینید ما شیعیان به این آیه که می‌رسیم «امر» اولی الامر را مربوط به خلافت می‌دانیم، می‌گوییم این آیه مقام خلافت را معین می‌کند. این یک مقام دیگری است.

این مقام هم مقام مقدسی است و مثل آن دو مقام، آن را خدا باید معین کرده باشد.

انتقال این سه مقام به امام

ولی دو مطلب در اینجا هست. یک مطلب این است که آیا خدا به پیغمبر دستور داده است که بعد از خودش این مراتب را به دیگران تفویض کند یا نه؟ آری، ولی به این معنی: پیغامبری او دیگر نایب‌بردار نیست، یعنی اصلًا بعد از پیغمبر خاتم پیغمبر دیگری نیست. اما پیغمبر مبیّن احکام است. باید معین کند که بعد از من احکام را چه کسی بیان می‌کند، با این تفاوت که پیغمبر خودش هرچه احکام می‌گرفت از وحی الهی می‌گرفت ولی شخص بعد از او باید احکام را از پیغمبر گرفته باشد و به مردم ابلاغ کند. این همان امامت است. امامت، مقام علمی و مرجعیت علمی است.

مقام قضاوت هم همین‌طور است. پیغمبر که می‌میرد مقام قضاوت که نمی‌میرد، چون مردم به قضاوت احتیاج دارند. بعد از

پیغمبر هم بین مردم مشاجرات صورت

---

(۱) نساء/ ۵۹

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۱۲۳

می‌گیرد و باید مقامی باشد که بین آنها فصل خصومت و قضاوت کند. بنابراین پیغمبر باید تکلیف قضاوت را برای بعد از خودش مشخص کند که بعد از من چه کسی باید قاضی باشد. در اینجا هم اختلاف است. اهل تسنن می‌گویند همان کسی که خلیفه است قاضی هم اوست یا باید قاضی را معین کند. ما شیعیان می‌گوییم این مقام مقام امامت است، مقام حکومت است. با مردن پیغمبر که حکومت ساقط نمی‌شود، چون بعد از پیغمبر مردم به آن احتیاج دارند و باید کسی این مقام را داشته باشد.

پس یک نکته که می‌خواستم عرض بکنم این است که این سه مقام هرکدام به نحوی بعد از پیغمبر به شخص دیگری منتقل می‌شود، با این تفاوت که انتقال اولی- که پیغامبری است- به این شکل است که آن شخص، دیگر از طریق وحی احکام را نمی‌داند بلکه از طریق تعلّم پیغمبر احکام را می‌داند و پیغمبر احکام را به او یاد داده است و او باید مرجع باشد.

مطلب دوم این است که از این سه مقام، مقام پیغمبری یک مقام شخصی است، یعنی نمی‌تواند کلی باشد. ولی مقام قضاوت و مقام حکومت می‌تواند کلی باشد.

یعنی پیامبر نمی‌تواند مقام پیغمبری و همچنین مقام امامت را به طریق کلی بیان کند، مثلًا بگوید هرکس که دارای فلان صفات بود پیغمبر یا امام است که در آنِ واحد شاید صد نفر شایستگی آن را داشته باشند. ولی مقام قضاوت و مقام حکومت را به طور کلی می‌شود تعیین کرد؛ یعنی پیغمبر این‌طور می‌گوید که بعد از من هرکس دارای فلان صفات باشد می‌تواند قاضی باشد. مثلًا هرکس که قرآن را بشناسد و نسبت به آن معرفت داشته باشد، نسبت به پیغمبر معرفت داشته باشد، عادل باشد، تارک دنیا باشد، «فَقَدْ جَعَلْتُهُ عَلَیْکُمْ حاکِماً» حق دارد که در میان مردم قضاوت کند.

آن وقت اگر کسی دارای این مقام بود می‌تواند بگوید مرا خدا معین کرده است چون پیغمبر، اصلی ذکر کرده است که مطابق آن اصل من می‌توانم قاضی باشم. ما که شیعه هستیم اینجور می‌گوییم که شرط اول قاضی این است که مجتهد باشد، یعنی تخصص فنی داشته باشد. شرط دیگر این است که طهارت مولد داشته باشد، نطفه‌اش پاک باشد. دیگر اینکه عادل باشد، یعنی در هیچ کدام از اعمالش فاسق نباشد، منحرف نباشد؛ نه تنها در قضاوت خلافکار نباشد، رشوه‌گیر نباشد، بلکه در همهٔ امور خلافکار نباشد. چون الآن اینجور می‌گویند که قاضی باید فقط در کار

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۱۲۴

قضاوت خودش امین باشد یعنی رشوه خوار نباشد و تحت تأثیر دیگران قرار نگیرد اما می‌تواند مشروب بخورد، این کار به قضاوت مربوط نیست. نه، اسلام می‌گوید اساساً این مقام آن قدر مقدس است که ناپاک- و لو در غیر امر قضاوت ناپاک است- حق نشستن در این مسند مقدس را ندارد. ولی اگر شخصی همهٔ این شرایط را که اسلام معین کرده است دارا بود، باید گفت این آدم را خدا معین کرده است.

مبیّن احکام الهی بعد از پیغمبر امام است. اما دورهٔ امامت که منقضی شد، امامی دیگر ظهور ندارد که مردم در حوایج اجتماعی به او رجوع کنند. چه می‌کنند؟ امام می‌آید نایب عام معین می‌کند و می‌گوید: «انْظُروا الیٰ مَنْ رَوَیٰ حَدیثَنا وَ نَظَرَ فی حَلالِنا وَ حَرامِنا» آن کسی که حدیث ما را روایت کرده باشد و در حلال و حرام ما دقیق باشد، عادل باشد، درستکار باشد «فَقَدْ جَعَلْتُهُ عَلَیْکُمْ حاکِماً «۱»» من او را بر شما حاکم قرار دادم. مثلًا اگر کسی ادعا کند که من حق دارم قیّم بر صغیر معین

کنم، می گوییم این مقام مقام مقدسی است و مقام مقدس را باید خدا معین کرده باشد و اساساً مقام مقدس را غیر از خدا کسی نمی‌تواند معین کند. هر سه مقام (بیان احکام، قضاوت در میان مردم و حکومت بر مردم) مقدس است و خدا باید معین کرده باشد؛ یا به طور تعیین شخص و یا به طور کلی شرایطی برای آن ذکر کرده باشد، که در این صورت بازهم خدا معین کرده است. تا اینجا هیچ بحثی از نظر اصول اسلامی نیست.

اگر کسی ادعا کند که من مفتی هستم، فتوا می‌دهم و شما باید عمل بکنید، باید حساب کرد که این مقام، مقدس است. باید دید صلاحیت بیان احکام الهی- که اول از خدا بوده است، به پیغمبر ابلاغ شده، از پیغمبر به امام و از امام به یک افرادی که واجد شرایطی بوده‌اند رسیده است- در این شخص هست یا نه. شما باید ببینید او از افرادی هست که مصداق این مقام مقدس هستند یا نه. اگر دیدید که عادل است، دنیا طلب نیست و مصداق «امّا مَنْ کانَ مِنَ الْفُقَهاءِ صائِناً لِنَفْسِهِ حافِظاً لِدینِهِ تارِکاً لِهَواهُ مُطیعاً لِامْرِ مَوْلاهُ» «۲» است، یعنی از فقهایی است که می‌تواند خودش را نگهداری کند، مالک نفس خودش است، نگهدار دین است، از هوای نفس جدا و مطیع امر مولایش است، آن وقت شما بدانید که او لیاقت مقام مقدس مرجعیت و فتوا دادن را دارد. این

---

(۱) اصول کافی، ج ۱/ ص ۶۷

(۲) احتجاج طبرسی، ج ۲/ ص ۲۶۳ [بجای «تارکاً لهواه، مخالفاً علی هواه» آمده است.]

نمی‌شود که ما همین جوری زید را به عنوان مرجع بشناسیم. مسئلهٔ امامت و مرجعیت علمی که یک مقام خاصی است، در تاریخ اسلام همیشه وجود داشته است.

سخن آیت اللّه بروجردی

یادم هست که مرحوم آیت اللّه بروجردی همیشه این مطلب را گوشزد می کردند که:

دو مطلب است، این دو مطلب را از یکدیگر تفکیک بکنید، آن وقت اختلافات ما با سنیها حل می‌شود و به نفع ما هم حل می‌شود: یکی مسئلهٔ خلافت و زعامت، و دیگر مسئلهٔ امامت. در مورد خلافت و زعامت، ما می گوییم بعد از پیغمبر آن کسی که می‌بایست زمامدار می‌شد، حضرت امیر علیه السلام است. آنها می گویند نه، ابا بکر است. این یک اختلاف. مسئلهٔ دیگر مسئلهٔ امامت است؛ یعنی ما تنها روی شأن زمامداری و حکومت پیغمبر بحث نمی کنیم، پیغمبر شأن دیگری هم داشت و آن اینکه پیغمبر بود و مبیّن احکام. ما این حساب را باید بکنیم که بعد از پیغمبر مرجع احکام کیست؟ یعنی قول چه کسی برای ما حجت است؟ بعد ایشان می گفتند که در بعضی از روایات، نص در این است که پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: علی علیه السلام بعد از من خلیفه و زمامدار است. بعضی دیگر مطلب دیگری را علاوه می کنند، می گویند رسول اکرم فرمود: علی بعد از من مرجع احکام است. ما به سنیها می گوییم که ما یک بحثی با شما داریم راجع به زمامداری بعد از پیغمبر، ولی این موضوع گذشته است. نه حضرت علی وجود دارد که زمامدار باشد و نه أبو بکر. پروندهٔ این موضوع را می‌بندیم و راکد می گذاریم. ولی یک مسئلهٔ دیگر هست و آن اینکه قول چه کسی بعد از پیغمبر حجت است؟ حدیث «انّی تارِکٌ فیکُمُ الثَّقَلَیْنِ: کِتابَ اللّهِ وَ عِتْرَتی «۱»» مقام مرجعیت علمی عترت را بیان می کند و آن امروز هم به درد ما می‌خورد، یعنی الآن ما باید در یاد گرفتن احکام ببینیم عترت چه گفته است. آیا پیغمبر گفته است که همان‌طور که قول من حجت است، بعد از من

قول عترت من هم حجت است یا نه؟

بله، گفت. ما روی خلافت و زمامداری با شما بحث نمی‌کنیم اما این مسئلهٔ روز را باید عمل کنیم. ما چرا خودمان را سر موضوع زمامداری خسته کنیم؟ البته ما عقیدهٔ

---

(۱) صحیح مسلم، جزء هفتم، ص ۱۲۲

خودمان را حفظ می‌کنیم که بعد از پیغمبر علی باید زمامدار می‌شد و اگر علی زمامدار می‌شد این وضعی که دنیای اسلام پیدا کرده، پیدا نمی‌شد. اما این فقط یک بحث نظری است راجع به گذشته.

در باب قضاوت هم علی علیه السلام بعد از پیغمبر قاضی بود ولی خلفا فقط زمامداری را گرفتند و در موضوع قضاوت دخالت نکردند چون کار مشکلی بود. کار قضاوت علم می‌خواهد. لهذا در زمان أبو بکر و بالاخص در زمان عمر موضوعات قضایی که پیش می‌آمد دنبال حضرت امیر می‌فرستاد و قضیه را خدمت حضرت طرح می‌کرد، بعد می‌گفت علی در میان شما قضاوت کند، و حضرت قضاوت می‌کرد. و بعد هم مملکت توسعه پیدا کرد و دیگر این کار، کار یک قاضی و دو قاضی نبود و در هر شهرستانی احتیاج به قاضی داشتند. آن وقت مقام خلافت از مقام قضاوت عملًا تفکیک شد. خلیفهٔ وقت فقط کار خلافت را می‌کرد و کار قضاوت در مرکز خلافت با یک نفر دیگر بود و در غیر مرکز خلافت هر کسی را که برای قضاوت می‌فرستادند، می‌بایست عادل باشد. بعدها مقام قضاوت خیلی اهمیت پیدا کرد و آن کسی که در تاریخ اسلام اول بار منصب قاضی القضاتی پیدا کرد أبو یوسف شاگرد ابو حنیفه بود. آن شب عرض کردم که ابو حنیفه خودش با بنی العباس کنار نیامد و مبرّزترین شاگردانش که أبو یوسف باشد، کنار آمد. چون می‌بایست قاضیهای زیادی به اطراف فرستاده شود، احتیاج پیدا شد که یک نفر قاضی القضاة باشد- که تقریباً کار وزارت دادگستری را داشت- و أبو یوسف اولین شخص منصوب به این مقام بود. و باز اولین کسی که لباس قاضی را از لباس دیگران جدا کرد، همین أبو یوسف بود. تا زمان أبو یوسف همه یک جور لباس می‌پوشیدند. برای اینکه امتیازی برای قضات معین بشود، برای آنها لباس معینی انتخاب کردند. من نمی‌دانم آیا در دوره‌های قبل از اسلام هم این سنت بوده است که قاضیها لباس علی‌حده داشته باشند یا اول بار در زمان هارون الرشید این کار شد. از آن زمان لباس روحانیت از لباس غیر روحانی جدا شد.

. در بحثی که دیشب راجع به مشروطیت عرض کردیم، کمبودی بود که می‌بایست آن را تکمیل می‌کردم. در این بحث، دو موضوع باید حل بشود: یکی مسئلهٔ وضع قانون که آیا غیر از خدا کس دیگری حق وضع قانون دارد یا نه؟ که

عرض شد اگر بگویید حق وضع قانون در مقابل قوانین الهی، خیر. ولی اگر بگویید با استفاده از حقی که قانون خدا داده است در امور جزئی قانون وضع بشود، این مانعی ندارد.

مطلب دیگر این است که مگر مقام حکومت یک مقام مقدس نیست و مگر نباید خدا آن را تعیین کرده باشد؟ عرض می‌کنم چرا. پس چطور می‌شود که اسلام برای آن شرایطی قرار داده است که هرجا آن شرایط محقق شد، اسلام اجازه داده است؟

یعنی حق حکومت و حاکمیت به یک معنی اصلًا مال خدا نیست. آن‌طور که خوارج می‌گفتند که خدا باید خودش میان مردم حکومت کند، غلط است ولی به یک معنای دیگر این حرف درست است؛ یعنی بالاخره آن حکومتی که باید میان مردم باشد باید واجد شرایطی باشد که آن شرایط را اسلام معین کرده است. اگر آن شرایطی را که اسلام معین کرده است داشته باشد،

همان‌طور که مفتی بدون اینکه خدا شخصش را معین کرده باشد با آن شرایط می‌تواند فتوا بدهد، حاکم هم بدون اینکه خدا شخصش را معین کرده باشد می‌تواند در میان مردم حکومت کند.

در وضع قانون هم همین‌طور است. ما باید ببینیم که اسلام اختیار وضع قانون را داده است یا نه. مثال زدیم به اینکه در محیط خانوادگی نمی‌شود گفت که اسلام گفته است چون من در اینجا قانون جزئی وضع نکرده‌ام هرکه می‌خواهد قانون وضع کند، وضع کند؛ بچه بگوید من می‌خواهم قانون وضع کنم که پدر از من اطاعت کند، زن بگوید من می‌خواهم قانون وضع کنم که شوهر از من اطاعت کند. نه، درست است که در این مورد قانون جزئی وضع نشده اما معین شده است که رئیس خانواده باید چه کسی باشد، و او باید مقررات را وضع کند. در مورد مؤسسات عمومی و اجتماعی هم می‌گوید افرادی که مؤسسه‌ای را تأسیس کرده‌اند و اختیار این مؤسسه در دست آنهاست و مالک آن هستند و زحمت تأسیس آن را کشیده‌اند، حق دارند یک نظامی برای آن معین کنند.

امشب من نمی‌خواستم این مطلب را ادامه داده باشم ولی چون بعضی از رفقا تذکری دادند، می‌خواستم این مقدار متمّمی برای عرایض دیشب عرض کرده باشم.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۱۲۸

۱ مقتضیات زمان

اشاره

أَنْزَلَ مِنَ السَّماءِ ماءً فَسالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِها فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَداً رابِياً «۱».

بحثهایی که در این چند شب کردیم مربوط به تاریخ فکری مسلمین بود. عرض کردیم یک جریانهای فکری در دنیای اسلام پیش آمده است که باید نامشان را افراط یا جهالت گذاشت، جریانهایی که یک نوع افراطکاری‌ها و دخل و تصرف‌های بیجا در امور دینی بوده است. مثالهایی برای این موضوع ذکر کردیم و عرض شد که متقابلًا جریانهای فکری دیگری در دنیای اسلام پیش آمده است که تفریط و کندروی و جمود بوده است. برای این هم مثالهایی ذکر کردیم. ولی همه مربوط به گذشته بود و این بحثهای راجع به گذشته مقدمه‌ای بود برای اینکه وظیفهٔ خودمان را در زمان حاضر به دست آوریم. و یادمان نرود که اصل این بحث مسئلهٔ انطباق با مقتضیات زمان بود، و چون در این مسأله دو نحو و دو گونه می‌توان فکر کرد، یکی افراط و تندروی و جهالت و دیگر جمود و تقشّر، مسلمان باید به تعلیم قرآن معتقد باشد و جریان معتدلی را طی کند. ما امروز باید وظیفهٔ خودمان را در میان جمودها و جهالتها به دست آوریم؛ یعنی از جهت اینکه مسلمان هستیم، از نظر

---

(۱) رعد/ ۱۷

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۱۲۹

مقتضیات زمان نه باید جاهل و مفرط و تندرو باشیم و نه باید جامد و متقشّر باشیم.

حالا وقت آن است که ما یک مقیاسی به دست بدهیم. این‌طور که فایده‌ای ندارد؛ به طور کلی مطلب را گفتیم که نه باید مفرط بود و نه مفرّط، نه باید تندرو بود و نه کندرو، باید معتدل بود. اصلًا مقیاس چیست؟ ما با چه مقیاسی باید بفهمیم که آیا از طبقهٔ معتدل و امت وسط هستیم که قرآن گفته است یا از آن طبقهٔ انحرافی جاهل [یا جامد]؟

مفهوم «مقتضیات زمان»

معنای «مقتضیات زمان» چیست؟ اول لغت را معنی می‌کنیم. معنای این لغت این است که زمان که دائماً در حال گذشتن و آمدن است، در هر قطعه‌ای یک اقتضایی دارد؛ در هر لحظه‌ای، در هر وقتی و در هر قرنی، در هر چند سالی یک تقاضایی دارد. به عبارت دیگر «۱» زمان تقاضاهای مختلف دارد؛ یعنی الآن که ما در نیمهٔ دوم قرن چهاردهم هجری و نیمهٔ دوم قرن بیستم میلادی هستیم، این نیمهٔ دوم این قرن تقاضایی دارد که در نیمهٔ اول نبود، در قرن پیش هم نبود. معنای اینکه تقاضا دارد چیست؟ یک وقت هست ما تقاضای قرن را اینجور تفسیر می‌کنیم که در این قرن یک چیزهایی به وجود آمده است «۲»، پس این قرن اینجور تقاضا دارد. هرچه که در یک زمان به وجود آمد، همین به وجود آمدن معنایش تقاضاست. تبعیت کردن از مقتضای زمان و از تقاضای زمان یعنی در این زمان یک پدیده‌هایی پیدا شده است و چون این پدیده‌ها پیدا شده است، پس این قرن تقاضا دارد، بنابراین باید خود را با این تقاضا یعنی با پدیده‌هایی که در زمان پیدا شده تطبیق داد، آنها را پذیرفت.

این یک جور تفسیر است. حالا عرض می‌کنم که این حرف یعنی چه.

یک تفسیر دیگر برای تقاضای زمان یا اقتضای زمان، تقاضای مردم زمان است یعنی پسند مردم، ذوق و سلیقهٔ مردم، به این معنی که ذوق و سلیقه و پسند مردم در زمانهای مختلف اختلاف پیدا می‌کند. در این بحثی نیست. هر زمانی یک ذوق و یک پسند حکمفرماست. مثلًا در مدهای کفش و لباس می‌بینید در هر زمانی

---

(۱) اگر بجای کلمهٔ «اقتضا» کلمهٔ «تقاضا» بگذاریم بهتر فهمیده می‌شود.

(۲) اصلًا تقاضا یعنی به وجود آمدن.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۱۳۰

یک جور کفش میان مردم مد است، یک نوع دوخت لباس مد است، یعنی مردم آن‌طور می‌پسندند، یک نوع پارچه مد می‌شود. پسندهای مردم عوض می‌شود.

معنای اینکه انسان باید با مقتضای زمان هماهنگی بکند این است که ببیند پسند اکثریت مردم چیست، ذوق عمومی چیست و از پسند عموم پیروی کند. این همان جمله‌ای است که از قدیم گفته‌اند: «خواهی نشوی رسوا همرنگ جماعت شو»، اکثریت هر رنگ را پذیرفتند تو هم از جماعت پیروی کن همان رنگ را بپذیر.

اگر معنای مقتضای زمان هر یک از این دو تفسیر باشد، غلط است که انسان تابع مقتضای زمانش باشد. اگر معنای اول باشد، یعنی در هر زمانی هرچه که پیدا شد چون پدیدهٔ قرن است باید تابع آن باشیم. اینجا سؤالی پیش می‌آید: آیا هرچه در قرن جدید پیش می‌آید خوب است و در جهت صلاح و سعادت بشریت است؟

یعنی آیا بشریت اینجور ساخته شده که هر چیز نوی که پیدا می‌شود، آن چیز حتماً در جهت صلاح و پیشرفت اوست؟ آیا جامعه انحراف پیدا نمی‌کند و امکان ندارد یک چیز تازه در قرن پدید بیاید که انحراف و در جهت سقوط باشد؟ بله، امکان دارد. پدیده‌های هر زمانی ممکن است در جهت صلاح بشریت باشد و ممکن است در جهت فساد باشد. دلیلش این است که ما مصلح داریم، به قول اینها مرتجع داریم.

مصلح علیه زمان قیام می‌کند، مرتجع هم علیه زمان قیام می‌کند، با این تفاوت که مرتجع به کسی می‌گویند که علیه پیشرفت زمان قیام می‌کند و مصلح به کسی می‌گویند که علیه فساد و انحراف زمان قیام می‌کند. هر دو علیه زمان خودشان قیام

می‌کنند. ما سید جمال الدین اسدآبادی را مصلح می‌شماریم و همهٔ دنیا او را مصلح می‌شمارند. او علیه اوضاع زمان خودش قیام کرده بود، یعنی با آنچه که در زمان خودش وجود داشت هماهنگی نمی‌کرد. پس چرا به او مصلح می‌گوییم؟ برای اینکه این اصل را قبول نکرده‌ایم که هرچه که در زمان باشد خوب است، هرچه که اکثریت بر آن باشند خوب است. می‌گوییم در زمان او یک سلسله مفاسد و انحرافات وجود داشت که او علیه آنها قیام کرد. در مقابل، هرکس که امروز تاریخِ مثلاً فلان اخباری را که آن شب اسم بردم بخواند، می‌گوید او یک مرتجع است یعنی علیه پیشرفت و ترقیات زمان خودش قیام کرده است.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۱۳۱

پدیده‌های زمان دوگونه‌اند

پس به همین دلیل که ما می‌توانیم در هر زمان مصلح و مرتجع داشته باشیم، پدیده‌های زمان دو حالت می‌توانند داشته باشند: یک حالت، حالت پیشرفتگی و حالت دیگر، حالت انحطاط. پس این مطلب درست نیست که جملهٔ «باید با زمان هماهنگی کرد» یعنی باید با پدیده‌های زمان هماهنگی کرد، و فلسفه و سرّش را هم در شبهای اول عرض کردم که خداوند خلقت انسان را با خلقت حیوانات از این نظر متفاوت کرده است که انسان را یک موجود مختار و مبتکر و آزاد آفریده است.

حیوانات آنچه که باید داشته باشند، خلقت به شکل غریزه به آنها داده است؛ یک ذره ابتکار ندارند، آزادی عمل ندارند، در کار خودشان مختار نیستند و لهذا از آنچه که دست خلقت به آنها داده است نه می‌توانند به عقب بروند و نه می‌توانند به جلو بروند. آنچه که دارند از همان روز اول خلقت داشته‌اند و تا آخر هم دارند. تاریخ می‌گوید از زمانی که بشر زنبور عسل را شناخته است، همین نظامات و تشکیلاتی را که امروز دارد داشته است. زمانی که بشر از لحاظ تمدن خیلی عقب بوده است، او همین جور بوده است و امروز هم که بشر هزاران دوره را طی کرده است، همان‌طور است. او جلو نرفته است، عقب هم نمی‌رود؛ به راست منحرف نمی‌شود، به چپ هم انحراف پیدا نمی‌کند. ولی بشر، مختار و آزاد و دارای قوهٔ ابتکار آفریده شده است.

آیهٔ قرآن می‌گوید: إِنِّي جاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً «۱». اسم بشر را خلیفهٔ اللّه گذاشته است. به چه مناسبت بشر خلیفهٔ اللّه است نه زنبور عسل و نه حیوانات دیگر؟ یکی از جهاتش این است که خدا به بشر بیشتر قدرت خلاقیت و ابتکار داده است؛ یعنی قدرت داده است که نقشی را که در دنیا وجود ندارد بیافریند، زندگی این موجود را از صفر شروع کرده است. آن وقت ببینید بشر چه چیزهایی را به وجود می‌آورد، خلق می‌کند (البته به اذن پروردگار)، ابداع می‌کند! بشر به حکم اینکه خلیفهٔ اللّه است، باید تمدن خودش را با نقشه و طرح و ابداع خودش بسازد. شما همین مدلها و سیستمهای اتومبیلها را ببینید؛ می‌بینید هر سال نقش تازه‌ای می‌آفرینند. این همان قدرت خلاقیت بشر است. و بشر به همین دلیل که می‌تواند جلو برود، یعنی این آزادی عمل به او داده شده و مختار آفریده شده است، می‌تواند به عقب برگردد.

---

(۱) بقره/ ۳۰

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۱۳۲

اینجور نیست که راه عقب را به روی بشر بسته باشند. امیر المؤمنین فرمود: «الْيَمِينُ وَ الشِّمالُ مَضَلَّةٌ وَ الطَّرِيقُ الْوُسْطى هِيَ الْجادَّةُ «۱»» راست روی و چپ روی گمراه‌کننده است، راه راست راه مستقیم است.

امکان انحراف در بشر

پس بشر همان‌طور که امکان پیشروی دارد، امکان عقب روی هم دارد. بنابراین امکان انحراف در بشر هست. پس نمی‌شود قبول کرد که روی هرچه که در زمان پدیده آمده و پدیدهٔ قرن است و جدید نامیده شده، اسم تجدد گذاشته شود و گفت خوب است. لذا به این معنی تقاضای زمان را پیروی کردن غلط است. باید هشیار بود و روی آن پدیده حساب کرد و با مقیاسهای دیگری که عرض می‌کنم آن را سنجید و دید اگر خوب است آن را گرفت و اگر بد است آن را طرد کرد. به همین دلیل، مقتضای زمان به معنای مد و پسند مردم را نمی‌شود تصدیق کرد؛ یعنی ما نباید همیشه نگاه کنیم ببینیم ذوق اکثریت مردم زمان چیست، همان‌طور که راجع به مد در روزنامه‌ها می‌خوانید که پدیدهٔ قرن است. «پدیدهٔ قرن» یعنی چه؟! هروئین هم پدیدهٔ این قرن است، در سابق نبود. بر اثر پیشرفت علم شیمی هروئین می‌سازند.

اگر شما دیدید می‌خواهند چیزی را به عنوان پدیدهٔ قرن بر شما تحمیل کنند، قبول نکنید. شما ببینید این مد بالای زانو پدیدهٔ قرن است. پدیدهٔ قرن یعنی چه؟! در مورد پسند می‌گویند مردم دنیا امروز اینچنین می‌خواهند؛ دنیای امروز این را نمی‌پسندد، آن را می‌پسندد. «می‌پسندد» یعنی چه؟! مطلقِ پسند که دلیل نمی‌شود.

تا این صحبت به میان می‌آید که دست دزد را باید برید یا نه، می‌گویند آقا این دیگر چه حرفی است که شما می‌زنید؟! دنیای امروز این حرفها را نمی‌پسندد! دزدی جرمی است که در اجتماع واقع می‌شود. سؤال می‌کنیم: آیا جلو این جرم را باید گرفت یا نباید گرفت؟ همه می‌گویند باید گرفت، ما هم قبول داریم. ما می‌گوییم اسلام برای دزد یک چنین مجازاتی وضع کرده است و در عمل هم نشان داده که آن وقت که این مجازات عملی بشود، دزدی هم ریشه کن می‌شود. حاجیهای پنجاه

(۱) نهج البلاغه، خطبهٔ ۱۶

سال پیش اطلاع دارند که در صحرای عربستان اصلًا آدم را می‌خوردند، قافله‌های پانصد نفری را می‌دزدیدند. فقط چهار تا دست بریدند، ببینید در آن صحرای وسیع چه امنیتی برقرار کرده‌اند! حالا شما می‌گویید دنیای امروز نمی‌پسندد. می‌گوییم آیا دنیای امروز فرمولی بهتر از این آورده است که این را نمی‌پسندد؟ اگر آورده است و بهتر از این نتیجه داده است، ما هم قبول می‌کنیم.

در اینجا سخنی می‌گویند که ما نیز آن را قبول داریم. می‌گویند باید دزد را اول تربیت کرد. مگر ما می‌گوییم نباید تربیت کرد؟! صحبت در این است که با آن شخص که تربیت هم در او مفید واقع نشده و بازهم دزدی کرده است چه باید کرد؟

آیا تعلیم و تربیت قادر شده است که بکلی جلو جرم و جنایت را در دنیا بگیرد؟ اگر گرفته بود که می‌بایست مجازات در دنیا بکلی لغو بشود، پس چرا نشده است؟ این، دلیل آن است که تعلیم و تربیت به تنهایی قادر نیست جلو جرم و جنایت را بگیرد.

پارسال یک گزارش رسمی از آلمان غربی منتشر کردند که در ظرف یک سال هشتاد و اند بار مسلّحانه فقط به بانک حمله شده است. در آمریکا ببینید کار گانگستربازی به کجا کشیده است که برایش مدرسه باز می‌کنند؛ یعنی برای اینکه خودشان فنون دزدی را یاد بگیرند مدرسه باز می‌کنند. دنیای امروز برای جلوگیری از دزدی چه نقشی را بازی کرده است؟ فقط می‌گویند دنیای امروز نمی‌پسندد!.

داستانی به یادم افتاد. می‌گویند شخصی مریض بود. هرکس می‌گفت فلان طبیب برای این شخص خوب است. در این اثناء

یکی از حاضرین گفت: من طبیبی را سراغ دارم که از تمام اطبایی که در عمرم دیده‌ام بهتر است. گفتند: چطور؟ گفت: یک وقتی شخصی مدتها بود به مرضی مبتلا بود. تمام اطبای درجهٔ اول آمدند کمیسیون تشکیل دادند، نسخه‌ها دادند، نسخه‌ها را عوض کردند و مریض خوب نشد. البته گاهی پیشروی بسیار مختصری پیدا می‌کرد. شخصی دکتر فلان را معرفی کرد. رفتند او را آوردند. همین‌که او آمد با یک شهامت بی‌نظیر، اول حرفی که زد این بود که تمام اطبا نفهمیده‌اند، همه اشتباه کرده‌اند و مزخرف گفته‌اند. معطل نکرد، گفت فوراً مریض را به یک بیمارستان ببرید، باید روی او عمل جراحی بشود. با یک جرئتی فوراً او را به مریضخانه برد و خواباند. اصلًا یک ساعت طول نکشید که شکم این مریض را باز کرد و جراحی کرد. در همین جا دیگر سکوت کرد. پس از چند لحظه‌ای یکی از اهل مجلس پرسید: خوب، حالا حال مریض چطور شد؟

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۱۳۴

گفت: هیچی، مریض مرد. گفتند: پس تمام این حرفها و این تعریفها برای این است که آن مریض مرد؟! معلوم شد این شخص بیچاره آنچنان تحت تأثیر آن طبیب واقع شده است و آنچنان در نشئه فرو رفته که به نتیجهٔ کارش فکر نمی‌کند؛ دائماً می‌گوید آنها آمدند و نسخه دادند و رفتند، ولی این آمد با قاطعیت تمام کار کرد و رفت.

دنیای امروز نمی‌پسندد دست دزد را ببرند، پس چه کرده است؟!.

غرض این جهت است که یکی از چیزهایی که یک مسلمان نباید تحت تأثیر آن قرار بگیرد، موضوع «پسند» است. علی علیه السلام فرمود: «لاتَسْتَوْحِشوا فی طَریقِ الْهُدیٰ لِقِلَّةِ اهْلِهِ» «۱» اگر راه حق را پیدا کردید، از اینکه در اقلیت هستید هرگز وحشت نکنید، یعنی شخصیت داشته باشید. اکثر، همین بی‌شخصیتی، پدر افراد بشر را درآورده است. همین‌که ملتی خودشان را در اقلیت دیدند و دیدند اکثریت یک پسندی دارند، کاری را انجام می‌دهند. به خودش جرأت نمی‌دهد که ممکن است اکثریت اشتباه کرده باشد و اقلیت اشتباه نکرده باشد.

قصهٔ دیگری یادم آمد: یادم هست در جلسه‌ای به مناسبتی این بحث شد که عالم بزرگی در یک محاسبه، به حساب ابجد پرداخته است. من آنجا انتقاد کردم که هرگز دنبال این حرفها نروید. اینکه می‌گویند إِنّٰا مِنَ الْمُجْرِمِینَ مُنْتَقِمُونَ به حساب ابجد أبو بکر و عثمان در می‌آید یا مثلًا اسم فلان شهر با اسم حسن به حروف ابجد یکی در می‌آید پس حسن باید در آن شهر باشد، اینها یک چیزهایی است که پایه ندارد.

یک نفر که آنجا نشسته بود و بسیار شریف بود، گفت: نه آقا. گفتم: آقا همین جور است. گفت: نه آقا، چون من یک قضیه‌ای دارم: در فلان سال در فلان شهر بودیم. در آنجا بزرگانی از علما بودند؛ اسم برد. یک کسی آمد راجع به ظهور حضرت حجت حساب کرد، آیهٔ أَنَّ الْأَرْضَ یَرِثُهٰا عِبٰادِیَ الصّٰالِحُونَ «۲» با سال ۱۳۶۱ منطبق می‌شد. چون دیدم او در مجلسی بوده است که در آن بزرگانی بوده‌اند و ... «۳»

مفهوم درست «مقتضیات زمان»

یک تفسیر دیگر نیز برای مقتضیات زمان می‌شود و آن اینکه تقاضای زمان به

---

(۱). نهج البلاغه، خطبهٔ ۱۹۹

(۲) انبیاء/ ۱۰۵

(۳) [متن پیاده شده از نوار به همین صورت است.]

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۱۳۵

معنای این است که احتیاجات واقعی در [طول] زمان تغییر می‌کند؛ آن وقت احتیاجی که بشر در هر زمان دارد، یک نوع تقاضا می‌کند.

می‌دانید که محور فعالیت بشر احتیاج است؛ یعنی خدا انسان را در این دنیا با یک سلسله احتیاجات واقعی آفریده است. بشر به خوراک احتیاج دارد، به پوشاک احتیاج دارد، به مسکن، کشاورزی، خیاطی، تجمل، حمل و نقل، مسافرت، علم آموختن، وسایل فنی و ... احتیاج دارد. احتیاج هم شوخی‌بردار نیست؛ یعنی عملًا انسان اجبار دارد که به دنبال احتیاجات برود و از احتیاجات پیروی کند. اگر نکند، زمان حدش می‌زند. در اینجور موارد است که اگر کسی بخواهد نام جبر زمان را ببرد، برده است. یک سلسله از احتیاجات بشر است که ثابت و لایتغیر است. بشر باید به روح خودش نظام بدهد، دستور العمل اخلاقی بدهد و اینها در همهٔ زمانها یک جور است. بشر باید به اجتماع خودش نظمی بدهد. آن نظام کلی در تمام زمانها یکی است. بشر باید به رابطه‌ای که با خدای خودش دارد نظمی بدهد و این در تمام زمانها یک جور است. همچنین است در مورد بعضی ارتباطاتی که بشر با مخلوقات دیگر نظیر زمین، درخت و حیوانات دارد. انسان بر گیاههای دنیا چه حقی دارد؟

گیاهها بر انسان چه حقی دارند؟ اینها احتیاجات ثابت و لایتغیر است.

ولی انسان برای تأمین همین احتیاجات، به یک سلسله ابزار و وسایل نیاز دارد.

وسایل در هر عصر و زمانی فرق می‌کند، چون وسایل در ابتکار خود بشر است.

دین به وسیله (البته مشروع) کاری ندارد. دین هدف را معین می‌کند و راه رسیدن به هدف را، اما تعیین وسیلهٔ تأمین احتیاجات در قلمرو عقل است. عقل کار خودش را به تدریج تکمیل می‌کند و هر روز وسیلهٔ بهتری انتخاب می‌کند، و بشر به حکم قانون أتمّ و اکمل (به قول علامه طباطبایی) می‌خواهد از هر راه که ساده‌تر و کم‌خرج‌تر باشد به هدف خودش برسد. در جایی که احتیاج انسان به وسیله عوض می‌شود، یعنی وسیله‌ای که امروز مورد احتیاج است فردا که تکمیل شد دیگر مورد احتیاج واقع نمی‌شود، باید تقاضای زمان تغییر کند. اینجور چیزها واقعاً تقاضای زمان است. این تقاضاست که صِرف پدیده و پسند زمان نیست، احتیاج واقعی حکم می‌کند.

هیچ احتیاج واقعی نیست که اسلام جلو آن را گرفته باشد. اسلام جلو هوس را گرفته است. در وقتی که تراکتور پیدا شده اگر کسی بگوید من با گاوآهن شخم

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۱۳۶

می‌زنم، این محکوم است ولی اگر مد بالای زانو بیاید باید از آن جلوگیری کرد. این فیلمهای مهیّج و خانمان‌برانداز را نمی‌شود به عنوان پدیده قبول کرد. اگر وسیله‌ای پیدا شود، آن وسیله را می‌توان برای هدفهای مشروع و نامشروع استخدام کرد.

وسیله که بیچاره زبان ندارد، مانند بلندگو که کارش این است که صوت را قوی می‌کند. آن بیچاره می‌گوید اگر ذکر خدا را بگویی من قویتر می‌کنم، اگر کفر هم بگویی من قویتر می‌کنم. رادیو فی حد ذاته ابزاری است که هرچه در پشت آن دستگاه گفته شود با برد زیادی تحویل می‌دهد، اما زبان بسته آیا هیچ می‌گوید که اینجا فلان تصنیف را بخوانید یا آیهٔ قرآن را بخوانید؟ تلویزیون هم از همین قبیل است.

اگر کسی در مورد وسایلی که انسان را به هدفهای صحیحش نزدیک می‌کند بگوید من نمی‌خواهم از این وسایل استفاده کنم و آن وقت کسی که دنبال هدفهای نامشروع می‌رود از همین وسایل استفاده کند و این که دنبال هدفهای مشروع می‌رود از

این وسایل استفاده نکند، چنین شخصی محکوم به شکست است. مثل اینکه شما بگویید من مسلمانم و می‌خواهم هدف اسلامی را تعقیب کنم، می‌خواهم جهاد کنم و واقعاً هم قصد شما للّه است. دیگری در راه شیطان می‌خواهد بجنگد، در راه مادیگری و فساد می‌جنگد. اما او از وسایلی که امروز پیدا شده است مثل توپ و تفنگ و خمپاره استفاده می‌کند و شما می‌گویید من به وسیله کار ندارم، می‌خواهم با کارد و شمشیر بجنگم. قطعاً شما محکوم هستید، هدف شما محکوم است. شما هدف خود را با دست خودتان محکوم کرده‌اید.

حاجتهای ثابت و حاجتهای متغیر

این است معنای تقاضا و اقتضای زمان. تقاضای زمان را با پسند مردم و پدیدهٔ قرن اشتباه نکنید. حاجتهای اوّلی بشر ثابت است. حاجتهای ثانوی یعنی حاجتهایی که انسان را به حاجتهای اوّلی می‌رساند، متغیر است. این حاجت زمان می‌گوید من تغییر کرده‌ام و اگر جنابعالی بخواهید خشکی به خرج بدهید، محکوم به شکست هستید و نتیجه‌اش این می‌شود که فلان آهنگ را او می‌تواند با وسیلهٔ قوی به گوش

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۱۳۷

۲۳ میلیون «۱» جمعیت برساند و شما هم که به عمرت رادیو گوش نمی‌کنی، یک وقت در خانه می‌بینی بچهٔ سه‌ساله‌ات تصنیف رادیو می‌خواند ولی حرف حساب تو را کسی نمی‌شنود. آن وقت تو در هدفت شکست می‌خوری.

آن عالِم بیچاره که برای اولین بار صنعت ضبط صوت را اختراع کرد، چیزی که به گمانش خطور نمی‌کرد این بود که در آن تصنیف بخوانند و اخلاق مردم را فاسد کنند. او اختراع کرد که بدین وسیله خطابه‌ها و کنفرانسها را ضبط کنند و به دنیا برسانند. ولی این، گناه ضبط صوت نیست، گناه مردمی است که هدف صحیح دارند و از وسیلهٔ نیرومند و قوی استفاده نمی‌کنند. فیلم فی حد ذاته گناه ندارد. وقتی که صنعت فیلم در دنیا می‌آید، مردمْ هشیار و بیدار نیستند که از آن در راه هدفهای فاسد، هدفهایی که از هروئین خراب‌کننده‌تر و مخدّرتر است استفاده نشود. حالا اگر می‌توانند، جلو آن را بگیرند، چه از این بهتر؟! لااقل جلو آن را نمی‌توانی بگیری، با آن رقابت کن! نمی‌کند تا اینکه عده‌ای می‌آیند فیلم «خانهٔ خدا» را در جایی به ما نمایش می‌دهند که تا حالا آن فیلمهای دیگر را نمایش می‌دادند.

این عیب هست و این عیب تقصیر آنهایی است که قبلًا این فکر را نکردند که فیلم باید وارد زندگی مشروع مردم بشود، باید وارد زندگی دینی و مذهبی مردم بشود. قبل از اینکه این فیلمهای منحط را در اینجور جاها نمایش بدهند، شما یک جاهایی، دار التبلیغ‌هایی برای نمایش دادن فیلمهای خوب تهیه کنید و با آنها مبارزه کنید. اگر جلویش را گرفتند که چه بهتر! تازه، فیلم خوب مگر منحصر به حُجاج است؟ شما می‌توانید فیلمهای جالب و خوب تهیه کنید که لااقل نیمی از جوانها را به این طرف بکشید. اصلًا فیلمی بالاتر از دستگاه خلقت نیست. اگر فیلم تکوّن نطفه یا پیدایش یک گل را نمایش بدهند، اگر کیفیت و حرکات قلب را نمایش بدهند، خواهید دید که چه تأثیراتی دارد! خدا می‌داند تمام، درس توحید است. ولی با وضع موجود وقتی یک عده از ما بگویند مقتضیات زمان، پدیدهٔ قرن، دنیای امروز، دیگری می‌گوید: «این فیلمی که این حرفها را نشان می‌دهد!» فیلم که گناه ندارد، فیلم یک تعلیم سمعی بصری است.

ابتدا که همین بلندگو پیدا شد، بعضی‌ها چه داد و فریادی راه انداختند! آقای

---

(۱) [مطابق آمار آن زمان از جمعیت ایران]

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۱۳۸
فلسفی تعریف می‌کردند اولین نفری که در میان وعاظ با بلندگو صحبت کرد من بودم، نمی‌دانید چه بازی‌ای سر من درآوردند. گفتند مجلس معظمی بود و در آنجا بلندگو گذاشته بودند. قبل از من واعظی رفت صحبت کند، گفت: این بوق شیطان را بردارید. برداشتند و آن واعظ در اثر کثرت جمعیت نتوانست مطلب را به همهٔ مردم بفهماند. من رفتم روی منبر. تا نشستم گفتم: بوق شیطان را بیاورید. ببینید جمود چقدر! اینها آبروی دین را می‌برد. کی گفته بلندگو بوق شیطان است؟!
فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۱۳۹

۲ مقتضیات زمان

اشاره

إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ «۱».
دیشب در اطراف مسئلهٔ مقتضیات زمان بحث می‌کردیم. کلمهٔ مقتضیات و کلمهٔ اقتضای زمان را تفسیر و معنی کردیم. برای اینکه آقایان محترم کاملًا توجه داشته باشند و مطلب را به ذهن خودشان بسپارند که اگر با یکی از دو طبقهٔ جاهل و جامد روبرو شدند (با آن طبقه‌ای که هر چیزی را به نام مقتضیات زمان می‌خواهند بپذیرند و به دیگران بقبولانند و یا آن طبقه‌ای که اساساً این حرفها را موهوم تلقی می‌کنند) بتوانند درست مطلب را برای آنها بشکافند، از این نظر باز فهرست مطالب را تکرار می‌کنیم.
عرض شد که اقتضای زمان را یکی این‌طور می‌شود تفسیر کرد که مقتضیات زمان یعنی پیشامدها و پدیده‌ها و امور رایج زمان. اگر چیزی در یک زمان پدید آمد، چون مخصوص این زمان است و این زمان نسبت به زمان گذشته زمان نوی است، باید آن را پذیرفت. پس پدیده‌های هر زمان نوی را باید پذیرفت و این تجدد است، ترقی و پیشرفت است. عرض شد این حرف، حرف غلطی است. پدیده‌های

---

(۱) انفال/ ۲۲

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۱۴۰
هر زمان دو قسم است: ممکن است ناشی از یک ترقی و پیشرفت باشد و ممکن است ناشی از یک انحراف باشد. در همهٔ زمانها این دو امکان برای بشر وجود دارد و به عبارت دیگر هیچ چیزی را به دلیل نو بودن نمی‌شود پذیرفت، کما اینکه هیچ چیزی را صرفاً به دلیل قدمت نه می‌شود پذیرفت و نه می‌شود رد کرد. نه نو بودن دلیل خوبی یا بدی است و نه قدمت دلیل خوبی یا بدی است. مقیاس خوبی و بدی، نو بودن و قدیمی بودن نیست. ای بسا یک چیز قدیمی خوب باشد و باید آن را گرفت وای بسا چیزی که نو است، بد باشد و باید آن را رد کرد.
تفسیر دیگر از مقتضیات زمان، سلیقه و ذوق و پسند مردم زمان است. مردم این زمان فلان چیز را می‌پسندند و فلان چیز دیگر را نمی‌پسندند. آیا اینکه انسان باید با مقتضیات زمان هماهنگی کند یعنی باید با پسند و سلیقهٔ مردم زمان هماهنگی کند؟
خیر، این هم درست نیست. بسیار امکان دارد که سلیقهٔ مردم بد باشد. چقدر اتفاق افتاده است که در جامعه‌ای اکثریت مردم دارای سلیقهٔ کج و معوجی بوده‌اند. دربارهٔ این هم بحث شد.

ولی یک تفسیر دیگر از مقتضیات زمان هست که باید روی آن فکر کرد و به آن معنی، مقتضیات زمان را باید پذیرفت و آن به معنای حاجتهای زمان است. انسان برای رسیدن به هدفهای واقعی که در هر زمان باید داشته باشد، احتیاج دارد به اموری که آن امور احتیاجات دوم بشر است؛ یعنی یک سلسله احتیاجات ثابت دارد و از این احتیاجات، احتیاجات دیگری برمی‌خیزد. انسان برای آن احتیاجات ثابت خود، دنبال وسیله می‌گردد. این وسیله‌ها همیشه در تغییر و غالباً رو به تکامل است. تغییراتی که اجتماع بشر از این نظر پیدا می‌کند، تقاضای زمان (به معنی حاجتهای زمان) را تغییر می‌دهد. فرض کنید انسان احتیاج دارد که در زمستان خودش را گرم کند. تا وقتی که این فصول چهارگانه در دنیا هست، این احتیاج هست. ولی اموری که انسان برای رفع این حاجت استخدام می‌کند، فرق می‌کند.

یک وقت ذغال نقش اول را دارد، یعنی یگانه وسیله‌ای که بشر با آن خودش را گرم می‌کند ذغال است. آن وقت ذغال خیلی قیمت پیدا می‌کند. کار به جایی می‌رسد که شعرهای معروف نسیم شمال می‌گوید: آقا ذغال، میرزا ذغال، شازده‌ذغال. ولی آیا ذغال برای بشر اصالتی دارد و جزء حاجتهای اولیهٔ بشر است؟ نه، ذغال وسیله‌ای است برای گرم کردن بشر. یک مرتبه در اثر تغییرات و اکتشافاتی که می‌شود نفت پیدا

می‌شود، به طوری که امروز ممکن است برای بشر، از ذغال، هم ارزانتر و هم ساده‌تر تهیه شود. این (نفت یا ذغال) یک حاجت دومی است برای بشر، یعنی امری است که انسان به آن احتیاج دارد اما در مرحلهٔ دوم. گرم شدن احتیاج اولی است. این یک مثال کوچک بود.

این است که می‌گویند حاجت زمان تغییر می‌کند. خیلی موارد دیگر شما می‌توانید پیدا کنید که در آنها احتیاجات بشر تغییر می‌کند، به این شکل که سببی در کار می‌آید که بهتر و کم‌خرج‌تر و آسانتر و نیرومندتر است. آن مقتضیات زمانی که هر عاقلی، هر عالمی باید آن را بپذیرد، اینجور مقتضیات است. اینها خلاصه‌ای بود از آنچه که دیشب عرض کردم.

ولی بحثی که الآن می‌کردم روی این مبنا و پایه بود که انسان یک سلسله احتیاجات ثابت و دائمی دارد و یک سلسله احتیاجات متغیر. در اینجا، هستند افرادی که می‌گویند تمام احتیاجات بشر متغیر است، اصلًا بشر احتیاج ثابت ندارد، یعنی هیچ چیزی در دنیا نیست که بشر همیشه و در تمام ادوار به آن احتیاج داشته باشد. می‌گویند همه چیز مثل ذغال است؛ در یک زمان بشر به آن احتیاج دارد، در زمان دیگر احتیاج ندارد و چون احتیاج ندارد خواه ناخواه به حکم جبر زمان از میان می‌رود. البته این مطلب که اینها ادعا می‌کنند، شامل مادیات و معنویات هر دو می‌شود. آنها راجع به دین اگر بحث می‌کنند، حتی اینجور حاضر نیستند بحث کنند که آیا دین باید باشد یا نباید باشد. می‌گویند ما اساساً به این مسأله کار نداریم. دین در یک زمان که بشر به آن احتیاج داشته است، به حکم احتیاج پیدا شده و چون هیچ احتیاجی برای همیشه باقی نمی‌ماند، کم کم احتیاج بشر از آن سلب می‌شود، وقتی سلب شد خواه ناخواه از میان می‌رود، همان طوری که ذغال خواه ناخواه منسوخ می‌شود. این منطق، یک حرفی است که به آن خیلی آب و تاب داده‌اند. این همان منطق توده‌ای‌ها، منطق مادیهاست. می‌گویند هیچ احتیاجی و هیچ چیزی در دنیا ثابت و باقی نیست. همه چیز در تغییر و تبدیل است، و امور احتیاجی بشر هم در یک زمان مخصوصی پیدا شده و با تغییر زمان از بین می‌رود. وای بسا که صدها و هزارها جوان را با همین حرفها منحرف کرده‌اند. ولی ما باید این مطلب را بشکافیم.

اصل این قانون کلی به دو شکل بیان می‌شود: یکی رنگ فلسفی می‌گیرد و

دیگری رنگ اجتماعی. رنگ فلسفی به این شکل که در این دنیا همه چیز متغیر است، هیچ چیز باقی نیست، و رنگ اجتماعی به این صورت که هر چیز در اجتماع زاییدهٔ یک احتیاج است و احتیاجات اجتماعی بشر در تغییر است پس هر چیزی یک مدت موقت در اجتماع می‌ماند.

نگاه فلسفی به مسأله

اما مطلب اول که رنگ فلسفی می‌دهند و می‌گویند همه چیز در تغییر است، آیا راست است؟ به این تعبیر که همه چیز در تغییر است درست نیست. ولی به این معنی که جهان مادیات، ترکیبات مادی این دنیا در تغییر است، صحیح است؛ یعنی شما در این دنیا ماده‌ای پیدا نمی‌کنید که از ازل به همین شکل بوده و تا ابد هم به همین شکل باقی خواهد بود. آیا این کوههایی که می‌بینید، از ازل به همین شکل بوده و تا ابد هم به همین شکل باقی خواهد بود؟ نه. آیا دریا به همین شکل که الآن هست بوده است؟ نه. آیا به همین شکل باقی می‌ماند؟ نه. حکمای اسلامی از قدیم الایام این آیهٔ قرآن را که می‌فرماید: وَ تَرَی الْجِبالَ تَحْسَبُها جامِدَةً وَ هِیَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحابِ صُنْعَ اللّهِ الَّذِی أَتْقَنَ کُلَّ شَیْءٍ «۱» ناظر به تغییری که در همهٔ اشیاء و اجسام عالم رخ می‌دهد دانسته‌اند، به قرینهٔ صُنْعَ اللّهِ الَّذِی أَتْقَنَ کُلَّ شَیْءٍ. آیه می‌گوید این کوهها را که می‌بینی خیال می‌کنی یکنواخت و ثابت است و حال اینکه اینها دائماً در تغییر است، همان طوری که ابرها را می‌بینی که به یک حال باقی نمی‌مانند. البته کوه به عنوان مثال است، یعنی همهٔ اشیاء اینجور است. حکیمی از قدیم گفته است: هیچ شخصی در یک رودخانه دو بار شستشو نمی‌کند. مقصودش این بوده است که در یک رودخانه اگر امروز شستشو کنی، فردا که می‌روی نه آن آب آب دیروز است و نه تو که شستشو می‌کنی آن آدم دیروز هستی. پس هیچ کس در یک رودخانه دو بار شستشو نمی‌کند.
در اینکه اجسام و مواد این عالم دائماً در تغییرند هیچ بحثی نیست. جغرافیا به ما نشان می‌دهد که مثلًا همین دریای خزر، الآن نسبت به چهل سال پیش تغییر کرده است، یعنی ساحلش مقداری به آن سمت کشیده شده است. قرائن علمی ثابت کرده است که بین ما و آمریکا یک راه خشکی وجود داشته است. تدریجاً تغییراتی که در

---

(۱) نمل/ ۸۸

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۱۴۳
زمین پیدا شده سبب شده است که این اقیانوسهای بزرگی که در دنیا وجود دارد، بین ما و آمریکا فاصله شوند. نه دریاها به یک حالت باقی می‌مانند، نه خشکیها و نه منطقه‌ها. واقعاً تهران کنونی با تهران پنجاه سال پیش از لحاظ گرما و سرما یکنواخت نیست. سرمایی که سابقاً در تهران بود، حالا دیگر نیست وای بسا اینجا تبدیل به یک منطقهٔ گرمسیر بشود، وای بسا یک منطقهٔ گرمسیر تبدیل به یک منطقهٔ سردسیر گردد.
همه چیز در این دنیا پیر می‌شود. این ذرات کوچکی که به نام اتم کشف کرده‌اند، هم تولد دارند، هم جوانی و هم پیری؛ یعنی ثابت شده است که اینها از خودشان تشعشعاتی دارند تا کم کم نابود بشوند، بعد دوباره اتمهایی در دنیا به وجود می‌آید. هیچ جسمی در این دنیا ثابت و پایدار نیست. ممکن است مدتش با هم فرق کند ولی ابدیت ندارد. وَ ما جَعَلْنا لِبَشَرٍ مِنْ قَبْلِکَ الْخُلْدَ أَ فَإِنْ مِتَّ فَهُمُ الْخالِدُونَ «۱». قرآن می گوید ما برای هیچ بشری قبل از تو ابدیت قرار ندادیم، هیچ بشری الی الابد زنده نیست، بالاخره می‌میرد: کُلُّ نَفْسٍ ذائِقَةُ الْمَوْتِ «۲». حالا [ممکن است] یک کسی بیشتر عمر کند یک کسی کمتر، بالاخره می‌میرد. در این آیه اگر نفس را به معنای ذات بگیریم، یعنی تمام اشیاء هم باید بمیرند.

ثبات روح انسان

ولی آیا این حرف درست است که همه چیز دائماً در تغییر است؟ نه. ممکن است چیزی در دنیا باشد که متغیر به آن معنایی که اجسام تغییر می‌کنند نباشد، ثابت بماند. یکی از آنها روح بشر است. بشر جسمش پیر می‌شود و رو به فنا می‌رود و تغییر می‌کند ولی روحش این‌طور نیست.

از نظر علمی ثابت شده است که بدن انسان مجموعه‌ای است از حیوانات ذره‌بینی کوچک به نام سلول. سلولها بر دو قسم‌اند: سلولهای عصبی و سلولهای غیر عصبی. اینکه سلولهای غیر عصبی نو و کهنه می‌شوند، قدیمیها قبول داشته‌اند و امروز هم ثابت است. در مورد سلولهای عصبی می‌گویند خود سلول نمی‌میرد ولی

---

(۱) انبیاء/ ۳۴

(۲) انبیاء/ ۳۵

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۱۴۴

پیکر آن عوض می‌شود. بنابراین اگر شما یک انسان را در نظر بگیرید مثل این است که ساختمان و بنای این مسجد را در نظر بگیرید. اگر همه جای این ساختمان را عوض کنند: سقف را عوض کنند، کَفَش را عوض کنند، دیوارها را عوض کنند، یک آدمی که قبلًا این مسجد را دیده است، حالا که می‌بیند ممکن است خیال کند که این همان مسجد است در صورتی که از آن مسجد حتی یک جزء هم وجود ندارد و واقعاً این مسجد آن مسجد نیست. از نظر بدن انسان اگر فکر بکنیم، بدن هر انسانی قطعاً در مدت عمر چند بار عوض می‌شود، یعنی ما از نظر بدن خودمان مثل همین مسجدی هستیم که دو سه بار آن را از بین برده و از بیخ و بن تعمیر کرده باشند. اما در عین اینکه پیکر ما در طول عمرمان چندین بار عوض شده است، یک حقیقت هست و آن اینکه ما عوض نشده‌ایم. «من» یعنی شخصیت خود انسانی، عوض نشده است. شخصیت همان شخصیت است. این برای آن است که در این پیکر و اندام یک حقیقت ثابت بوده و هست و شخصیت ما را آن حقیقت ثابت تشکیل می‌دهد و این متغیرات حکم لباس را دارد.

بوعلی سینا شاگردی دارد به نام بهمنیار که اصلًا گویا اهل شمال بوده و در اوایل زردشتی بوده و در اواخر اسلام آورده و از افاضل شاگردان بوعلی سیناست. او در یکی از سخنانش بحثی داشته راجع به زمان. می‌گفت: زمان، مشخّص هر شیء است؛ یعنی زمان جزء ذات هر چیزی است و چون زمان تغییر می‌کند، پس هر چیزی تغییر می‌کند. بوعلی می‌گفت: نه، «هر چیزی» درست نیست. او می‌گفت:

خیر، حتماً اینجور است. بوعلی قبول نمی‌کرد. بعد بهمنیار سؤالی کرد. بوعلی جواب نداد. پرسید: چرا جواب نمی‌دهی؟ گفت: از همان کسی که سؤال کردی جوابت را بگیر. گفت: من از تو سؤال کردم. گفت: به عقیدهٔ تو، تو در یک آن از کسی سؤال کردی که در آنِ بعد او دیگر وجود ندارد چون او با زمان تغییر کرده و رفته است، و آن کسی که سؤال کرده هم وجود ندارد. پس تو از کی جواب می‌خواهی؟

بنابراین قبول کن که شخصیت انسان یک اصل و حقیقت ثابت است. شخصیت تو واحد است که شاگرد من است.

ما اکنون دربارهٔ روح بحث نمی‌کنیم. این مطلب فقط از این جهت عرض شد که معلوم شود آن اصل فلسفی که می‌گویند همه چیز در تغییر است و هیچ چیز ثابت نیست، یک مورد نقضش روح است.

قوانین عالم ثابت است

مطلب دیگر اینکـه «همـه چیز در تغییر اسـت» یـک مطلب است، «قانونهـا در تغییر است» مطلب دیگر. قـانون یعنی آن اصـل و ناموسی که تغییر اشیاء بر اساس آن است.

می گوییم هیـچ شـکلی در دنیا باقی نمی‌مانـد، اما آیا قانونی که برای یک شـکل وجود دارد هم تغییر می کنـد؟ نه، خود قانون ثابت است. مثلًا داروین معتقـد بود که برای جانـدارها یک سلسـله قوانین کشف کرده است. ما می‌پرسـیم داروین که می گوید این جانـدارها در تغییر و تکاملنـد، آیـا قوانین خود داروین هم در تکاملنـد؟ یعنی آیـا همـان‌طور که یـک بچه کوچـک است، بزرگ می‌شـود یـا به قول خود داروین انواعْ تغییر نوعیت می‌دهنـد، تـدریجاً نوعی نوع دیگر می‌شود، قوانین علمی داروین هم تغییر می کنـد؟ خیر، آن قوانین یـک قوانین ثابت جهانی است که از اولی که دنیا بوده است تا آخر، این قوانین بر دنیا حکومت می کند. همچنین قانون جاذبۀ عمومی، خودش یک قانون ثابت است. اگر ما بگوییم پیغمبر اسـلام یعنی شـخص پیغمبر با همان بدن ابدیت دارد، ممکن است کسـی بگوید طبق قانون فلسفی هیچ شیئی ثابت نمی‌ماند، پس شخص پیغمبر خلود ندارد. بحث که روی شـخص نیست، بحث روی قانون است. قرآن قانون است. اگر کسـی بگوید کاغذهایی که خطوط و آیات قرآن روی آن نوشـته شده است کهنه نمی‌شود؛ ما می گوییم نه، کاغذ جسم است و کهنه می‌شود ولی قرآن حقایق را بیان می کند، قوانین را بیان می کنـد و این دیگر کهنگی‌پذیر نیست. قانون که جسم نیست. جسم کهنه و فانی می‌شود ولی قانون اگر حقیقت باشـد یعنی مطابق با واقع باشد، همیشه باقی است و اگر مطابق با واقع نباشد از اول هم درست نبوده است. به هر حال مانعی ندارد که بشر یک سلسله قوانین داشته باشد که اینها برای همیشه ثابت و باقی بماند.

پس کهنه شـدن اجسـام را مـا هم قبول داریم. قرآن می گویـد: کُلُّ مَنْ عَلَیْهـا فـانٍ «۱» و یـا: إِذَا الشَّمْسُ کُوِّرَتْ. وَ إِذَا النُّجُومُ انْکَدَرَتْ «۲» روزی که خورشـید پیر می‌شود، روزی که ستارگان پیر می‌شوند، دریا دیگر به شکل دریا نیست. آری، قرآن هم می گوید هیچ جسمی از اجسام این عالم ابدیت ندارد. ولی بحث ما دربارۀ اجسام نیست،

---

(۱) الرحمن/ ۲۶

(۲) تکویر/ ۱ و ۲

دربارۀ قانون است. حرف ما این است که بشر یک سلسله قوانین آسمانی دارد که این قوانین برای همیشه باقی است. چه اشتباه بزرگی است که خیال می کنند بدی برخی چیزها به واسطۀ کهنگی است. مثلًا می گویند فئودالیسم دیگر کهنه شده است؛ اینکه فئودالیسم و فئودال (یعنی آدمی که به زور قلدری، سـرزمین زیادی را تصاحب کرده و عده‌ای را به زور به کار گماشـته اسـت که آنها کار کننـد و او بخورد) بـد است چون دیگر کهنه شـده است. مثل اینکه روز اول خوب بوده چون نو بوده، عیبش فقط کهنگی آن است. خیال می کنند مثل اتومبیل است که سیسـتم نوش خوب است و بعد که کهنه شد، دیگر بد می‌شود. اصلًا من از این تعبیر حیرت می کنم که آقا دیگر فئودالیسم کهنه شده است. مگر روزی که نو بود خوب بود؟ اینها که نو و کهنه ندارد. روز اولش هم مثل امروز بـد بوده، امروز هم مثل دیروزش بـد است. «کهنه شـده» یعنی چه؟! به همین دلیل هر سـنت قدیمی را بد می‌دانند. می گویند: مگر انسان یک لباس را چقدر می‌پوشد؟! می گوییم مگر همه چیز حکم کفش و لباس را دارد؟!.

پس این پنبه را از گوش اینها بیرون بیاورید. این اصل فلسفی در مورد قوانین و اصول صادق نیست، راجع به اشیاء و اجسام است.

نگاه اجتماعی

از این که بگذریم، مطلب به یک شکل دیگر بیان می‌شود- که اول عرض کردم و امشب نمی‌رسم پیرامون آن بحث کنم- و آن مسئلۀ احتیاجات است. اشاره‌ای می‌کنم و رد می‌شوم. عرض کردیم که بشر یک سلسله احتیاجات ثابت دارد و یک سلسله احتیاجات متغیر. آنها برای اینکه بفهمانند تمام احتیاجات متغیر است، این را بر یک پایه و اصل موهومی گذاشته‌اند که حتی امروز خود کمونیستهای دنیا دیگر زیر بار این حرف نمی‌روند و آن اینکه آمده‌اند هر چیزی که در اجتماع هست مثلًا علم، هنر، صنعت، قضاوت، دین و مذهب، اخلاق، معلومات، سیاست، حقوق خانوادگی، تمام اینها را به منزلۀ شاخۀ درخت گرفته‌اند و برای همۀ آنها یک ریشه فرض کرده‌اند که اتفاقاً آن ریشه تغییر می‌کند و چون ریشه تغییر می‌کند [نتیجه گرفته‌اند که پس] همه چیز تغییر می‌کند. اینها ریشۀ همه چیز را امور اقتصادی دانسته‌اند؛ یعنی بشر هر چیزی را که خواسته است، برای منافع اقتصادی خودش خواسته است، و در امور اقتصادی ابزار تولید تغییر می‌کند. عوض شدن ابزار تولید،
فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۱۴۷
اخلاق و وجدان عالی را عوض می‌کند چون همۀ اینها محصول ابزار تولید است.
ولی امروز ثابت شده که این اصل بزرگترین اشتباه و بسیار غلط است، چون خلاصۀ حرفشان این است که تمام فعالیتهایی که بشر می‌کند برای شکمش می‌باشد.
من در ذهنم همیشه این فکر پیدا می‌شود که فرنگیها که این همه دم از انسانیت می‌زنند، اعلامیۀ حقوق بشر برای ما تدوین می‌کنند، از حیثیت انسانی زن و مرد دم می‌زنند، اول به ما بگویند اینها بشر را چگونه تعبیر می‌کنند؟ اگر ما این حرفها را بزنیم درست است، چون ما به «إِنِّی جٰاعِلٌ فِی الْأَرْضِ خَلِیفَةً» «۱» معتقدیم، ما انسان را خلیفۀ اللّٰه تعبیر و تفسیر می‌کنیم، ما «وَ لَقَدْ کَرَّمْنٰا بَنِی آدَمَ» «۲» داریم. تو که عقیده‌ات دربارۀ انسان این است که انسان همه چیز را به خاطر شکمش می‌خواهد، تو که ریشۀ [فعالیت] انسان را حاجتهای شکمی او می‌دانی، پس انسانیت چیست؟ تو که می‌گویی هنر مولود حاجتهای شکم است؛ علم، اخلاق، معنویت، مذهب و عبادت مولود حاجتهای شکم است، پس آن مقام انسانیت کجاست؟ پس انسان چه فرقی با حیوان دارد؟ نه، انسان اگر شکم دارد مغز هم دارد، دل هم دارد. خیلی از کارها را انسان می‌کند نه به خاطر شکم، بلکه به خاطر اینکه عقل و مغزش اینجور حکم می‌کند. خیلی از کارها را بشر علی رغم منافع اقتصادی خودش انجام می‌دهد، چون دین دارد. البته ما نمی‌گوییم اقتصاد، عامل نیست. اقتصاد یکی از عوامل است اما انسان عاملهای زیادی دارد که به حکم آن عوامل فعالیت می‌کند. ما می‌گوییم عبادت و پرستش خدا خودش یک چراغی است در دل انسان. حس گذشت از منافع اقتصادی یک حس عالی است. علمایی بوده‌اند که پا روی منافع اقتصادی گذاشته‌اند که به علم برسند.
مدتها بعد از آنکه بوعلی سینا زندانی و سپس آزاد شد، پادشاه فهمید که برای او سعایت کرده‌اند. او را احضار کرد. اصلًا از مخفیگاه بیرون نیامد و به شاگردانش سپرد که بروز ندهید؛ الآن در همین مخفیگاه کاری که می‌کنیم به مراتب بهتر از وزارت و ریاست و پول و مقام است. غلامانی داشت، مرتب اصرار می‌کردند بیا بیرون و او حاضر نمی‌شد. بالاخره همانها محرمانه خبر دادند و آمدند او را بردند.

---

(۱) بقره/ ۳۰

(۲) اسراء/ ۷۰

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۱۴۸

بشر می‌تواند از منافع اقتصادی خودش صرف نظر کند. اینکه می‌گویند همهٔ احتیاجات بشر در تغییر است چون تمام احتیاجات بستگی به یک احتیاج دارد، تمام این حرف دروغ و خطاست.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۱۴۹

تغییرات زمان در تاریخ اسلام

اشاره

وَ أَنَّ هٰذٰا صِرٰاطِی مُسْتَقِیماً فَاتَّبِعُوهُ وَ لٰا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِکُمْ عَنْ سَبِیلِهِ «۱».

در بحثی که دیشب عنوان شد عرض کردیم برای اینکه با منطق مخالفین و ایرادگیرها آشنا باشیم و بتوانیم گفته‌های آنان را تجزیه و تحلیل کرده و جواب بدهیم، خلاصهٔ حرفهای آنها را عرض می‌کنیم. عرض شد که طبقه‌ای که ما آنها را جاهل می‌نامیم یک حرفی بر سر زبانها دارند؛ می‌گویند این دنیا دنیای تغییر است، دنیای حرکت است، هیچ چیز در دو لحظه به یک حال نیست، پس هیچ چیزی در این دنیا به معنای واقعی نمی‌تواند ثابت بماند. بعد می‌گویند حالا که چنین است که هیچ چیز در دنیا قابل بقا و دوام نیست، همه چیز وجود موقت و محدود و ناپایدار دارد، پس چطور دین اسلام می‌تواند برای همیشه باقی بماند؟ عرض کردم جواب این مطلب با این بیان که رنگ فلسفی به آن می‌دهند، این است: اینکه هر چیز در دنیا تغییرپذیر و کهنه شدنی است به معنای این است که هر امر مادی این‌طور است، هر جسمی از اجسام عالم این گونه است. ولی صحبت ما در اجسام نیست. اگر کسی

---

(۱) انعام/ ۱۵۳

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۱۵۰

دربارهٔ یک انسان مدعی ابدیت شخصی بشود، جای این حرف هست یا اگر کسی دربارهٔ قرآن مکتوب روی کاغذ چنین حرفی بزند، درست است ولی صحبت نه دربارهٔ شخص است و نه دربارهٔ کاغذ و مرکّب. صحبت دربارهٔ قانون است، دربارهٔ یک سلسله حقایق است. اینکه مواد عالم کهنه می‌شوند چه ربطی به حقایق عالم دارد؟ مثلًا اینکه می‌گوییم: راستی موجب رضای خداست یا: برای انسان استقامت صفت خوبی است، قانونی برای زندگی بشر است و تغییرپذیر نیست.

ولی گفتیم یک مطلب دیگر هست و آن راجع به حاجتهای زندگی است که حاجتها تغییر می‌کند و چون حاجتها تغییر می‌کند، پس قوانین که بر مبنای احتیاجات است باید تغییر کند. اجمالًا دیشب عرض شد که حاجتهای اصلی بشر تغییر نمی‌کند و حاجتهای فرعی است که تغییر می‌کند. وعده دادم که امشب در اطراف این موضوع بحث کنم. ولی چون امشب شب ولادت حضرت مجتبی علیه السلام است، قسمتی از آن را عرض می‌کنم که هم مناسبت امشب رعایت شده باشد و هم از مطلب جدا نشده باشیم.

نعمتی که شیعیان از آن برخوردارند

از خصوصیات دین مقدس اسلام این است که همیشه روی حاجتهای ثابت انسان مهر ثابت زده است اما حاجتهای متغیر انسان را تابع حاجتهای ثابت قرار داده است، و این به عقیدهٔ شخص من اعجازی است که در ساختمان این دین به کار رفته است. با مثالهایی این مطلب را روشن می‌کنم. ولی قبل از آن یک مقدمهٔ کوتاه عرض می‌کنم و آن اینکه ما شیعیان از نعمتهایی برخوردار هستیم که اهل تسنن نیستند.

آنها قرآن دارند ما هم داریم، سنت پیغمبر دارند ما هم داریم. اما آنها از قرآن و سنت پیغمبر تجاوز نمی‌کنند؛ یعنی منابع و سرچشمه‌ای که می‌خواهند دین را از آن بگیرند جز این دو نیست. پیغمبر صلی الله علیه و آله بعد از بعثت چند سال زندگی کرد؟ بیست و سه سال.

از این بیست و سه سال سیزده سال در مکه و ده سال در مدینه بودند. تمام مدتی که حضرت زنده بود و گفتار و رفتار و تقریر آن حضرت سند محسوب می‌شود، بیست و سه سال بیشتر نیست؛ یعنی از نظر زمان- که در این شبها مورد بحث ماست- زمانی که پیغمبر در آن زمان بود مجموعاً بیست و سه سال است. البته در این بیست و سه سال، زمان تغییراتی کرد. موقعی که در مکه بود اوضاع و شرایط طوری بود، و

موقعی که در مدینه بود اوضاع طور دیگر بود. در مکه قبل از آنکه ابو طالب و خدیجه از دنیا بروند، یک اوضاع و شرایطی بود و بعد از رحلت آنها اوضاع دیگری پیدا شد. سه سال اول بعثت اوضاع و شرایطی بود و بعد از آنکه آیه آمد: فَاصْدَعْ بِمٰا تُؤْمَرُ وَ أَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ «۱» اوضاع دیگری پیدا شد و حضرت طرز کارش عوض شد.

اهل تسنن که طبقه‌بندی‌هایی راجع به زمان پیغمبر اکرم کرده‌اند، مثلًا می‌گویند از سال اول بعثت تا اسلام عُمَر. آنها اسلام عمر را آن [نقطه‌ای می‌دانند] «۲» که اوضاع اسلام عوض شد. البته اسلام حمزه را هم قبول دارند روی حساب اینکه مسلمین قبل از اسلام حمزه در یک وضع سخت تری بودند، با اسلام حمزه پشت مسلمین محکمتر شد و قهراً در طرز کار آنها تغییراتی پیدا شد. همچنین دوران مدینه را به قبل از بدر و بعد از بدر، قبل از فتح مکه و بعد از فتح مکه تقسیم می‌کنند. در تمام این ۲۳ سال چهار پنج وضع برای زمان پیش آمد و در هر یک از آنها وضع مسلمین فرق می‌کرد. ولی تمام این زمان، ۲۳ سال بود.

اما دورهٔ عصمت برای ما شیعیان منحصر به ۲۳ سال نیست. برای ما دورهٔ عصمت ۲۷۳ سال است، زیرا ۲۳ سال زمان پیغمبر را که آنها دارند ما هم داریم؛ ۲۵۰ سال- یعنی از سال دهم هجری تا سال ۲۶۰ که سال وفات امام عسکری است- ما علاوه داریم؛ ۲۵۰ سال دیگر دورهٔ عصمت یعنی دورهٔ امام معصوم ظاهر داریم که سیره‌اش برای ما حجت است. آنها فقط ۲۳ سال دارند که سیرهٔ پیغمبر برایشان حجت است. عرض شد در ۲۳ سال پیغمبر، اوضاع زمان چهار پنج رنگ گرفت. قهراً در این ۲۵۰ سال، اوضاع بیش از این تغییر کرد. و لهذا این امر، مشکل اقتضای زمان را برای ما شیعیان حل کرده است.

شما گاهی ممکن است به این مسأله برخورد کنید که در بعضی از امور، سیرت پیغمبر یا یکی از ائمه متفاوت است با سیرت و روش علی بن أبی طالب یا یکی دیگر از ائمه. می‌بینید امام حسن صلح می‌کند، امام حسین می‌جنگد. می‌بینید علی بن أبی طالب لباسش از دو جامهٔ ساده تشکیل شده است، در صورتی که حضرت

---

(۱) حجر / ۹۴

(۲) [متن پیاده شده از نوار افتادگی دارد.]

زین العابدین لباس خز می‌پوشد «۱». ولی در سیرت پیغمبر این دو امر مختلف پیدا نشده است.

مثال اول برای تغییر اقتضای زمان

در کافی است که روزی سفیان ثوری بر امام صادق وارد می‌شود. حضرت جامهٔ سفید بسیار لطیفی مانند پوست نازک تخم مرغ پوشیده بود. تا چشم سفیان به آن لباس افتاد، به حضرت اعتراض کرد که شما چرا باید یک چنین لباسی بپوشید؟! حضرت فرمود: مگر چه عیبی دارد؟ سفیان گفت: شما مگر باید از اهل دنیا باشید؟! حضرت فرمود: اساساً تمام نعمتهای دنیا مال صالحین است نه مال فاسقین. سفیان! یک وقت هست که بیماری و روی غرض حرف می‌زنی و یک وقت هست که اشتباه کرده‌ای. اگر اشتباه کرده‌ای باید برایت توضیح بدهم. سفیان برخاست رفت.

بعد عده‌ای از مقدسها و همفکرها آمدند به حضرت عرض کردند: رفیق ما سفیان نتوانست جواب تو را بدهد ولی ما آمده‌ایم با شما مباحثه کنیم. ما آن حرفی را که زدی قبول نداریم. امام فرمود: بسیار خوب، اگر بنا شد با هم مباحثه کنیم، چه اصلی را باید ثابت قرار بدهیم؟ گفتند: قرآن. حضرت فرمود: هیچ چیز بهتر از قرآن نیست اما به شرط اینکه آن را بفهمید. بعد حضرت فرمود: من می‌دانم عمده حرفی که در دل دارید مسئلهٔ سیرهٔ پیغمبر و صحابه است. چیزی که در ذهن شما هست این است که پیغمبر صلی الله علیه و آله و علی علیه السلام از این لباسها نمی‌پوشیدند، تو چرا می‌پوشی؟ فرمود:

شما این را نمی‌دانید که این مسأله مربوط به اسلام نبوده است، مربوط به زمان است.

اگر پیغمبر در زمان من بود مثل من لباس می‌پوشید، اگر من هم در زمان پیغمبر بودم مثل او لباس می‌پوشیدم. در این مورد آنچه در اسلام اصالت دارد مواسات است، یعنی مسلمانان باید احساس همدردی کنند. مسلمان باید حقوق واجب مالش را بدهد. این هم باز یک امر ثابت است و در تمام زمانها هست. مسلمان باید اعتمادش به خدا باشد نه به پول. این همان معنای واقعی زهد است.

بعد فرمود: و اما اینکه انسان نوع لباسش را چگونه باید انتخاب کند، این دیگر مسئلهٔ زمان است. در زمان پیغمبر وضع عمومی مردم بسیار سخت و ناگوار بود. در

---

(۱) ایشان برای خودشان هر سال لباس خز نو تهیه می‌کرد.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۱۵۳

جنگ تبوک سپاه اسلام را جیش العُسرهٔ یعنی سپاه سختی نامیده بودند، برای اینکه این لشکر سی هزار نفری به قدری بی‌آذوقه بودند که دلشان ضعف می‌رفت و برای اینکه این ضعف را برطرف کنند هر سه چهار نفری با یک خرما خودشان را سیر می‌کردند. در جنگ بدر مسلمین ۳۱۳ نفر بودند در صورتی که شمشیرهایشان از ۳۰، ۴۰ عدد تجاوز نمی‌کرد و فقط سه یا چهار اسب داشتند، در حالی که عدد دشمن میان ۹۰۰ و ۱۰۰۰ بود و هر روز چندین شتر برای خوراکشان می‌کشتند.

اهل صُفّه به قدری فقیر بودند که ساتری برای نماز خواندن نداشتند مگر یک عدد، و با همان یک عدد به ترتیب نمازشان را می‌خواندند. وقتی حضرت رسول به خانهٔ فاطمه می‌آید و می‌بیند پرده‌ای آویخته است، فوراً برمی‌گردد. حضرت زهرا حس کرده، فوراً پرده را می‌کَند و آن دستبند نقره را که در دست داشت از دست درمی‌آورد و خدمت حضرت می‌برد که آن را به فقرا انفاق کند. این، اصل مواسات است. در آن زمان مواسات ایجاب می‌کرده که حتی یک پرده هم در خانهٔ شخص پیدا نشود. اما اکنون در عصر ما، عصری که بزرگترین امپراطوری دنیا تشکیل شده است، زندگی مردم عوض شده است ولی باز

من باید از حد معتدل خارج نشوم.

لباسی که من می‌پوشم لباس معتدل امروز است. در اسلام پارچه اصالت ندارد که حتماً باید یک نوع لباس بپوشند، بلکه اسلام اصولی دارد که طبق آن باید لباس بپوشند. آن اصول، ثابت است؛ اصولی است که وظیفهٔ انسان را به حسب زمان تغییر می‌دهد. اگر چیزی در نظر اسلام اصالت داشته باشد، دیگر تغییرپذیر نیست. اما چیزی که اسلام روی آن مهر نزده است، به عنوان لباس است، شکل اجرایی برای چیزی است که مهر به آن زده است.

پس اینجا زمان، تکلیف را عوض می‌کند. اگر اینجور نبود، اگر این مسائل جزئی اصالت می‌داشت، محال و ممتنع بود که علی بن أبی طالب یک جور عمل کند و یکی از ائمه جور دیگر. عبادت خدا اصالت دارد، خوف خدا اصالت دارد، مواسات و رسیدگی به فقرا اصالت دارد. همان کاری را که علی بن أبی طالب کرده، حضرت سجاد هم کرده. علی بن أبی طالب از شب تا صبح مشغول به عبادت می‌شود، بعضی از شبها هزار رکعت نماز خوانده است. حضرت سجاد هم همین‌طور. حضرت امیر شبانه به سرپرستی فقرا رفته است و حضرت سجاد هم رفته است، امام رضا هم رفته است. همه از فقرا دلجویی کرده‌اند. اما اینکه خود شخص چگونه لباس بپوشد، این

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۱۵۴

دیگر مربوط به زمان است.

مردی است به نام مُعَتّب که در خانهٔ حضرت صادق علیه السلام سمت خوانسالاری داشته است. می‌گوید: شبی در دل شب دیدم شخصی از خانه خارج شد. خوب دقت کردم دیدم خود حضرت است و چون اجازه نداشتم، خودم را معرفی نکردم. اما در عین حال گفتم سیاهی امام را تعقیب کنم، نکند دشمن به ایشان صدمه بزند.

همین‌طور تعقیب می‌کردم. یک وقت دیدم باری که به پشت داشت، از شانهٔ ایشان افتاد. حضرت در اینجا ذکری گفت. من جلو رفتم و سلام کردم. فرمود: اینجا چه می‌کنی؟ گفتم: چون دیدم از خانه خارج شدید، نخواستم شما را تنها بگذارم. بعد آن آذوقه را جمع کردم و در میان انبان گذاشتم. گفتم: آقا بگذارید من به دوش بگیرم.

فرمود: آیا در قیامت تو می‌توانی بار مرا به دوش بکشی؟! حرکت کردیم تا رسیدیم به ظلّ بنی ساعده که معلوم بود مسکن فقراست. دیدم حضرت آن نانها را مخفیانه میان آنان تقسیم کرد. من عرض کردم: آیا اینها شیعه هستند؟ فرمود: نه. گفتم: با وجود اینکه شیعه نیستند، شما به اینها رسیدگی می‌کنید؟ فرمود: اگر شیعه می‌بودند نمک هم برایشان می‌آوردم. این دیگر زمان امام صادق و زمان حضرت امیر ندارد.

این، مواسات است و در همهٔ زمانها یک جور است.

مثال دوم

چرا امام حسن صلح کرد یا چرا امام حسین صلح نکرد؟ اصلًا چرا ما دربارهٔ این دو امام بگوییم؛ قدری جلوتر برویم. چرا علی بن أبی طالب در زمان خلافت أبو بکر قیام نکرد؟ چرا در زمان خلافت عمر قیام نکرد؟ چرا در زمان خلافت عثمان قیام نکرد ولی بعد از عثمان که آمدند با او بیعت کردند، محکم ایستاد؟ در صورتی که از نظر علی بن أبی طالب همان طوری که أبو بکر غاصب بود معاویه هم غاصب بود. برای اینکه آنچه که در نظر اسلام اصالت دارد مطلب دیگری است و آن این است که آن اقدامی که حفظ حوزهٔ اسلام با آن بشود، بر هر اقدام دیگری مقدم است. آیا اینکه اسلام می‌گوید علی بن أبی طالب خلیفه باشد برای این است که اسلام تضعیف بشود یا برای این است که اسلام تقویت بشود؟ البته خلیفه باشد که اسلام تقویت

بشود.

حالا ـ اگر مردم و صحابهٔ پیغمبر به حرف پیغمبر گوش می‌کردند و با علی علیه السلام بیعت می‌کردند و علی در یک چنین شرایطی خلیفه می‌شد، منظور پیغمبر حاصل بود؛

یعنی تصدی خلافت سبب تقویت اسلام بود. ولی پیغمبر حضرت علی را برای خلافت نامزد کرده است، یک‌دفعه بعد از پیغمبر جریان دیگری به وجود می‌آید، پیرمردها و اکابر اصحاب پیغمبر به فکر می‌افتند که از این قضیه استفاده کنند. در همان حال مردمی تازه مسلمان هستند که هنوز اسلام در دل آنها نفوذ نکرده است، تازه شهرت اسلام به دنیای خارج عرب کشیده شده است. حالا مصلحت اسلام ایجاب می‌کند که یک آرامش کاملی برقرار باشد. اولًا باید غائلهٔ مرتدها خوابانده شود. ثانیاً آنها که از دور می‌آیند که این حسابها سرشان نمی‌شود. از نظر آنها علی بن أبی طالب و أبو بکر علی السویه هستند. مصلحت اسلام این‌طور ایجاب می‌کند که حالا که اینها عمل ناشایستی مرتکب شده‌اند، آن کسی که در اینجا ذی حق است دندان روی جگر بگذارد، البته نه به خاطر جان خودش بلکه به خاطر مصلحت اسلام. مصلحت اسلام این‌طور ایجاب می‌کند که علی علیه السلام دندان روی جگر بگذارد و در صف مأمومین أبو بکر هم شرکت کند و با عمر نیز همین‌طور رفتار کند و به سؤالات و اشکالات مردم جواب بدهد. چیزی که از نظر علی اصالت دارد حیثیت و آبروی اسلام است. در اینجا دندان روی جگر گذاشتن، بهتر آبروی اسلام را حفظ می‌کند یا لااقل کمتر آبروی اسلام را می‌برد.

اما قضیه می‌گذرد. اوضاع زمان تغییر می‌کند. اسلام جهانگیر می‌شود. زمان معاویه پیش می‌آید. معاویه حیثیت عمر و أبو بکر را ندارد. او کسی است که خودش و پدرش سالها علیه اسلام جنگیده‌اند. حسابها عوض شده است. در اینجا علی علیه السلام با معاویه می‌جنگد. زمان امام حسن پیش می‌آید. در این زمان در اثر جریانهای زیادی که در زمان امیر المؤمنین پیش آمد و از همه بالاتر آن حالت سست عنصری که اصحاب امام حسن به خرج دادند، اگر امام حسن مقاومت می‌کرد کشته می‌شد ولی نه کشته شدن شرافتمندانه و افتخارآمیز، آن گونه که حسین بن علی کشته شد.

حسین بن علی با هفتاد و دو نفر کشته شد، یک شهادت آبرومندانه و در یک وضع و شرایط خاص که هزار و سیصد سال دارد اسلام را آبیاری می‌کند. در زمان امام حسن یک حالت رخوت و سستی و خستگی در شیعیان پیدا شده بود که اگر این کار (مقاومت در مقابل معاویه) ادامه پیدا می‌کرد، یک وقت خبردار می‌شدند که حضرت را دست بسته تحویل معاویه داده‌اند. هنوز صابون معاویه و بنی امیه درست به جامهٔ مردم نخورده بود. بیست سال معاویه حکومت کرد. مغیرة بن شعبه و

زیاد بن أبیه که به جان مردم افتادند آن وقت مردم فهمیدند که اشتباه کردند که در زمان حضرت علی دعوت او را لبیک نگفتند، اشتباه کردند که امام حسن را تحویل معاویه دادند. لهذا بعدها (بعد از حادثهٔ کربلا) عده‌ای پیدا شدند و توّابین را به وجود آوردند، همانها که دور مختار را گرفتند.

این امر یعنی آگاه شدن مردم از ماهیت حکومت اموی، از عواملی بود که شرایط را برای قیام امام حسین علیه السلام مساعد می‌کرد. گذشته از این، وضع یزید با وضع معاویه فرق می‌کرد. معاویه در لباس نفاق کار می‌کرد، یزید در لباس کفر. معاویه لااقل روی کارهایش سرپوش می‌گذاشت، علناً شراب نمی‌خورد، علناً سگ بازی نمی‌کرد، صورت ظاهر را حفظ می‌کرد. ولی یزید جوانی بود دیوانه و پرده در که حساب موقعیت خودش را نمی‌کرد که هرچه هست بالاخره مردم او را خلیفهٔ پیغمبر می‌دانند. این قدر شراب می‌خورد تا مست می‌شد و در حضور جمعیت به پیغمبر ناسزا می‌گفت. واقعاً اگر قضایای کربلا نبود

و امام حسین قیام نمی‌کرد و سبب نمی‌شد که یزید از بین برود و او همان بیست سالی را که معاویه خلیفه بود خلافت می‌کرد، اصلًا حوزهٔ اسلام منقرض می‌شد. پس شرایط زمان خیلی فرق می‌کند. بنابراین امام حسن همان برنامه را اجرا کرد که امام حسین اجرا کرد و امام حسین همان برنامه را اجرا کرد که امام حسن اجرا کرد، فقط شکل کارشان با هم فرق داشت ولی روح هر دو یکی بود. این بود دو مثالی که خواستم در این زمینه عرض کرده باشم.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۱۵۷

اجتهاد و تفقّه در دین

اشاره

فَلَوْ لا نَفَرَ مِنْ کُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طائِفَةٌ لِیَتَفَقَّهُوا فِی الدِّینِ وَ لِیُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذا رَجَعُوا إِلَیْهِمْ لَعَلَّهُمْ یَحْذَرُونَ «۱».

یکی از مفکّرین عالم اسلامی در اعصار اخیر، اقبال لاهوری است. اقبال اهل هندوستان سابق و پاکستان جدید و در یک خاندان مسلمان پرورش یافته است. او تحصیلات جدید را طی کرده و در همان زمان از تحصیلات قدیم فی الجمله‌ای بهره‌مند بوده است ولی شور اسلامی را همیشه داشته، برعکس اکثر قریب به اتفاق محصلین ایرانی که یک حالت رنگ‌پذیری عجیبی نسبت به فرنگیها دارند. این مرد تحصیلات عالیه‌ای در رشتهٔ فلسفه داشته و کتابها به زبان انگلیسی نوشته که همان کتابها برای مستشرقین جزء مدارک شمرده می‌شود. مرد بسیار با شور و از کسانی بوده است که شمّ اسلامی داشته و از آن حمایت کرده است که تنها اسلام است که می‌تواند دنیا را نجات بدهد، با اینکه خودش مرد متجددی بوده و از افکار امروز حد اکثر آگاهی را داشته است. اشعار زیادی هم گفته است. حالا به این جهت کاری ندارم.

---

(۱) توبه/ ۱۲۲

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۱۵۸

او می‌گوید پدرم یک جمله‌ای به من گفت که آن جمله برایم درس شد. یک روز صبح مشغول تلاوت قرآن بودم. پدرم گفت: چه می‌کنی؟ گفتم: قرآن می‌خوانم.

گفت: قرآن را آنچنان بخوان که گویی وحی بر تو نازل شده است. همین جمله مثل نقشی که روی سنگ کنده باشند در دلم اثر گذاشت و از آن به بعد به هر آیه‌ای که رسیدم، تا تأمل و تدبّر نکردم رد نشدم.

سخن اقبال و سخن ابن سینا دربارهٔ اجتهاد

این مرد جمله‌ای دارد که من به مناسبت این جمله خواستم اسمی از او برده باشم.

این جمله دربارهٔ اجتهاد است. می‌گوید: «اجتهاد قوّهٔ محرکهٔ اسلام است». شما یک اتومبیل را می‌بینید حرکت می‌کند. این اتومبیل تا یک نیرویی نباشد که آن را به حرکت درآورد، ممکن نیست حرکت کند.

جملهٔ دیگری هست از بوعلی سینا که در کتاب شفا بحث جامعی راجع به اصول اجتماعی و اصول خانوادگی دارد، می‌گوید: حوایجی که برای زندگی بشر پیش می‌آید بی‌نهایت است. اصول اسلام ثابت و لایتغیر است و نه تنها از نظر اسلام تغییرپذیر نیست، بلکه اینها حقایقی است که در همهٔ زمانها باید جزء اصول زندگی بشر قرار گیرد، حکم یک برنامهٔ واقعی را دارد؛ اما

فروع الی ما لا نهایه. می گوید به همین دلیل اجتهاد ضرورت دارد؛ یعنی در هر عصر و زمانی باید افراد متخصص و کارشناس واقعی باشند که اصول اسلامی را با مسائل متغیری که در زمان پیش می‌آید تطبیق کنند؛ درک نمایند که این مسئلهٔ نو داخل در چه اصلی از اصول است.

اتفاقاً اجتهاد جزء مسائلی است که می‌توان گفت روح خودش را از دست داده است. مردم خیال می کنند که معنی اجتهاد و وظیفهٔ مجتهد فقط این است که همان مسائلی را که در همهٔ زمانها یک حکم دارد رسیدگی کند، مثلًا در تیمم آیا یک ضربه بر خاک زدن کافی است یا حتماً باید دو ضربه بر خاک زد؟ یکی بگوید اقوی یک ضربه کافی است و دیگری بگوید احوط دو ضربه بر خاک بزند، یا مسائلی از این قبیل، در صورتی که اینها اهمیت چندانی ندارد. آنچه اهمیت دارد مسائل نو و تازه‌ای است که پیدا می‌شود و باید دید که این مسائل با کدام یک از اصول اسلامی منطبق است. بوعلی هم لزوم اجتهاد را روی همین اساس توجیه می کند و می گوید

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۱۵۹

به همین دلیل در تمام اعصار باید اجتهاد وجود داشته باشد.

این فکر ضد فکر اهل تسنن است. در آن وقت اهل تسنن حق اجتهاد را منحصر کردند- البته به حسب ظاهر- به افراد معین، که در اینجا شیعه با آنها موافق نیست.

شیعه می گوید اجتهاد بابی است که در تمام زمانها باید باز باشد. از نظر آنها ابو حنیفه، مالک بن انس، شافعی و احمد بن حنبل چهار مجتهدند، مجتهد جائز الخطاء هم هستند.

تعبیر قرآن

قرآن کریم تعبیری دارد: وَ ما کانَ الْمُؤْمِنُونَ لِیَنْفِرُوا کَافَّةً فَلَوْ لا نَفَرَ مِنْ کُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طائِفَةٌ لِیَتَفَقَّهُوا فِی الدِّینِ. در تفسیر این آیه بحثهایی است. ترجمه‌اش این است:

مؤمنین چنین نیستند که همه‌شان یکجا کوچ کنند. چرا از هر فرقه گروهی کوچ نمی‌کنند برای اینکه در امر دین تفقّه پیدا کنند؟ مقصود از اینکه مؤمنین چنین نیستند که یکجا کوچ کنند چیست؟ یعنی برای چه کوچ کنند؟ برای اجتهاد. قرآن این هدف را به این تعبیر ذکر کرده است: لِیَتَفَقَّهُوا فِی الدِّینِ که از هر فرقه‌ای، طایفه‌ای در دین تفقّه پیدا کنند. قرآن مسئله‌ای را طرح کرده است به نام تفقّه در دین. این کلمه معنایی بالاتر از معنای علم دین می‌فهماند. یک علم دین داریم، یک تفقّه در دین.

علم یک مفهوم وسیعی است، هر دانستنی را علم می گویند. ولی تفقّه به طور کلی در هر موردی استعمال نمی‌شود. تفقّه در جایی گفته می‌شود که انسان یک دانش عمیقی پیدا کند، یعنی علم سطحی علم هست ولی تفقّه نیست. راغب اصفهانی می گوید: «التَّفَقُّهُ هُوَ التَّوَسُّلُ بِعِلْمٍ ظاهِرٍ الی عِلْمٍ باطِنٍ» تفقّه این است که انسان از ظاهر باطن را کشف کند، از پوست مغز را دریابد؛ از آنچه که به چشم می‌بیند و حس می کند، آنچه را که حس نمی کند درک کند. معنای تفقّه در دین این است که انسان دین را سطحی نشناسد؛ یعنی در دین، روحی هست و تنی، در شناختن دین تنها به شناختن تن اکتفا نکند.

ما در احادیث گاهی برمی‌خوریم به این گونه مضامین: روزی برسد که «لا یَبْقی مِنَ الْقُرْآنِ الّا دَرْسُهُ وَ مِنَ الْاسْلامِ الّا رَسْمُهُ» «۱» از قرآن جز یاد گرفتن ظاهری و از اسلام

---

(۱) بحار، ج ۵۲/ ص ۱۹۰ [قریب به این عبارت.]

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۱۶۰

جز نقشی باقی نمی‌ماند. امیر المؤمنین در یک جا راجع به آیندۀ بنی امیه که بحث می‌کند، می‌گوید: مَثَل اسلام در آن زمان مَثَل ظرفی است که محتوی مایعی بوده است، بعد آن ظرف را وارونه کرده باشند و آن مایع ریخته باشد، ظرف خالی باقی مانده است.

قسمتی از دستورهای دین شکل ظرف را دارد برای دستورهای دیگری که شکل آب را دارد. یعنی این ظرف لازم است اما این ظرف برای آن آب لازم است. اگر این ظرف باشد آن آب هم نمی‌ریزد اما اگر آن آب نباشد و این ظرف به تنهایی باشد، انگار نیست. امیر المؤمنین می‌خواهد بفرماید که بنی امیه اسلام را توخالی می‌کنند، مغزش را بکلی از میان می‌برند و فقط پوستی برای مردم باقی می‌گذارند. تعبیر دیگر این است که: «وَ لُبِسَ الْاسْلامُ لُبْسَ الْفَرْوِ مَقْلوباً» «۱» در آن زمان این لباس را که نامش اسلام است می‌پوشند اما مثل اینکه پوستینی را وارونه پوشیده باشند، هم خاصیت خودش را از دست می‌دهد و هم اسباب مسخره می‌شود.

خود اینها می‌رساند که لباس اسلام را به دو شکل می‌شود به تن کرد: یک شکل اینکه یک امر بی‌خاصیت بی‌مغز جلوه کند و شکل دیگر اینکه معنی‌دار باشد.

یکی از رفقا نقل می‌کرد که من یک وقتی گرفتاری بسیار شدیدی داشتم. برای انجام یک کار خیلی کوچک که اصلًا زحمت هم نداشت ولی برای من ارزش فوق العاده‌ای داشت، به یکی از رفقا مراجعه کردم. او در جواب گفت که من الآن باید به نماز جماعت بروم. اگر در اینجا انسان بگوید اسلام که این همه به نماز جماعت توصیه کرده است ارزش قضای حاجت یک مسلمان را از بین برده است، این غلط است. مگر برای خدا فرق می‌کند که ما نماز تنها بخوانیم یا نماز جماعت؟ اسلام که گفته است نماز با جماعت خوانده شود برای این است که مردم در آن حالی که حالت روحانیت و معنویت است، چشمشان به صورت یکدیگر بیفتد و به اوضاع یکدیگر رسیدگی کنند. اینکه گفته‌اند اگر نماز را به جماعت بخوانید این مقدار ثوابش زیاد می‌شود، برای این است که شما را به یکدیگر مهربانتر می‌کند، در قضای حوایج یکدیگر ساعی‌تر می‌کند؛ یعنی نماز را به جماعت خواندن، پوسته‌ای است که مغزی در آن نهفته است. مغز آن، عواطف اجتماعی و علاقه‌مند بودن به سرنوشت

---

(۱) نهج البلاغه، خطبۀ ۱۰۷

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۱۶۱

دیگران است.

اینها دلالت می‌کند بر اینکه اسلام پوستی دارد و مغزی، ظاهری دارد و باطنی.

پس تفقّه لازم دارد. تفقّه این است که انسان معنی را به دست بیاورد. اگر آن شخص می‌گوید: اجتهاد قوّۀ محرکۀ اسلام است و یا گفته می‌شود اجتهاد در هر عصر و زمانی لازم است و روح اسلام روح ثابتی است در تمام زمانها (همین‌طور که بدن انسان متغیر و روح تغییرناپذیر است) این شبهه ایجاد نمی‌شود که مقتضیات زمان ایجاب می‌کند حکم اسلام نقض بشود.

یک مثال

مثالی عرض می‌کنم. ما در قرآن دستوری داریم: وَ أَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَ مِنْ رِباطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَ

عَدُوَّكُمْ «۱». دستوری با کمال صراحت بیان شده، هدف این دستور هم ذکر گردیده است. اسلام دین «نیرومندی» است. خارجیها هم این را قبول دارند. ویل دورانت گفته است: هیچ دینی به اندازهٔ اسلام پیروان خودش را به نیرومندی دعوت نکرده است. اسلام می‌گوید قوی و نیرومند باشید. اسلام از ضعف و ضعیف بدش می‌آید. اسلام به جامعهٔ اسلامی دستور می‌دهد که در مقابل دشمن، آنچه که در استطاعت داری تهیه بکن. از لحاظ غایت و هدف این دستور هم می‌گوید شما باید از لحاظ نیروی مادی طوری باشید که رعب شما در دل دشمنانتان باشد. همین الآن می‌بینید کشورهای بزرگ چه رعبی در دل مردم ایجاد کرده‌اند! قرآن می‌گوید مسلمانان باید آن قدر نیرومند باشند که هر جمعیت غیر مسلمانی وقتی مسلمانها را می‌بینند، رعب آنها در دلشان ایجاد بشود برای اینکه خیال تجاوز در دماغشان خطور نکند. یک کسی قدرت و نیرو می‌خواهد برای تجاوز، یک کسی هم قدرت و نیرو می‌خواهد برای جلوگیری از تجاوز. قرآن هرگز نیرو را برای تجاوز توصیه نمی‌کند، چون می‌گوید: وَ لٰا یَجْرِمَنَّکُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلیٰ أَلّٰا تَعْدِلُوا «۲» حتی اگر دشمنان خدا به شما بدی کردند، مبادا از عدالت خارج بشوید. ولی اسلام به دیگری هم اجازهٔ تجاوز نمی‌دهد. این یک دستور.

---

(۱) انفال/ ۶۰

(۲) مائده/ ۸

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۱۶۲

وقتی ما وارد سنت پیغمبر می‌شویم، می‌بینیم پیغمبر یک سلسله آداب و سنن را در زمان خودش بیان کرده است که در فقه به نام «سَبق و رِمایه» آورده شده است.

در اسلام سبق و رمایه مستحب است. سبق مسابقهٔ اسبدوانی است و رمایه تیراندازی کردن است. اسلام هر نوع برد و باختی را تحریم کرده است، مگر برد و باخت‌هایی که در زمینهٔ مسابقهٔ اسبدوانی و یا مسابقهٔ تیراندازی باشد. این از مسلّمات فقه ماست که یک چنین سنن و آدابی در دین هست. حالا- اینجا یک وقت هست ما جمود به خرج می‌دهیم، می‌گوییم أَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ یک دستور است، و دستور سبق و رمایه دستور دیگری است؛ یعنی اگر پیغمبر توصیه کرده است که سبق و رمایه را یاد بگیرید و به فرزندان خودتان هم بیاموزید، این یک علاقه‌ای است که پیغمبر به اسب و اسبدوانی و تیراندازی و کمان داشته است، پس این دستور در تمام زمانها باید به همین شکل در میان ما باقی بماند! این‌طور نیست.

سبق و رمایه فرزند أَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ است. اسلام می‌گوید شما در تمام زمانها باید حد اکثر نیرومندی را داشته باشید. اسبدوانی و تیراندازی از نظر اسلام اصالت ندارد، بلکه شکل اجرایی أَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ است. دستور، آن است؛ این، شکل اجرایی آن است و به عبارت دیگر جامه‌ای است که بر بدن آن دوخته شده است. یعنی اسلام برای سبق و رمایه اصالت قائل نیست، برای نیرومند شدن اصالت قائل است. نه اینکه بخواهیم بگوییم این دستور چون گفتهٔ پیغمبر است اصالت ندارد! خیر، تفکیکی میان دستور خدا و دستور پیغمبر نیست. مسأله این است که اسلام در مورد چه دستوری، اجرای خود آن دستور را خواسته است و چه دستوری را اجرا کنندهٔ یک دستور دیگر دانسته است. این همان حساب تفقّه در دین است که انسان مقصود را دریابد.

مثال دیگر

در نهج البلاغه است: شخصی آمد به علی علیه السلام اعتراض کرد که چرا شما محاسنتان را رنگ نمی‌زنید؟ مگر پیغمبر

دستور نداد که «غَيِّرُوا الشَّيْبَ» موی سفید را رنگ کنید؟

فرمود: چرا. عرض کرد: شما چرا این کار را نمی‌کنید؟ فرمود: این دستور، خودش اصالت ندارد. این دستور برای منظوری بوده که در آن زمان بود ولی حالا دیگر نیست. آن منظور این بود: در آن زمان عدد مسلمین کم بود. در میان سربازان

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۱۶۳

اسلامی که در جنگها شرکت می‌کردند، پیر زیاد بود و ریش تمامشان سفید بود.

دشمن که از دور اینها را مشاهده می‌کرد، می‌دید یک مشت ریش سفید در میان سپاه اسلام است، روحیه‌اش قوی می‌شد و در جنگ قوّت قلب نقش اول را دارد.

پیغمبر دید اگر اینها با ریشهای سفید در میادین جنگ بیایند، اول بار که چشم دشمن به اینها می‌افتد روحیه‌شان قوی می‌شود. لذا فرمود: ریشها را رنگ ببندید که دشمن به پیری شما پی نبرد. این حاجتی بود مال آن روز. امروز دیگر این حاجت وجود ندارد و در این جهت هر کسی آزاد است.

حالا اینجا یک روح است که این روح باید در تمام زمانها ثابت باشد و آن این است که نباید کاری کرد که روحیهٔ دشمن قوی بشود، چه در جنگ و چه در غیر جنگ. لهذا ما مسلمانها باید نقایص خودمان را مرتفع کنیم. نباید طوری رفتار کرد که غیر مسلمان، مسلمانها را ضعیف و ناتوان تلقی کند. این اصل ثابت، در یک زمان وقتی بخواهد اجرا بشود شکل اجرایی‌اش این است که پیرمردها ریشها را رنگ بزنند، اما این شکل در تمام زمانها ثابت نمی‌ماند. این معنای تفقّه در دین و معنای بصیرت در دین است.

از خصوصیات اسلام است که اموری را که به حسب احتیاج زمان تغییر می‌کند یعنی حاجتهای متغیر را متصل کرده به حاجتهای ثابت؛ یعنی هر حاجت متغیری را بسته است به یک حاجت ثابت. فقط مجتهد و متفقّه می‌خواهد که این ارتباط را کشف کند و آنگاه دستور اسلام را بیان نماید. این همان قوّهٔ محرکهٔ اسلام است.

سخن مرحوم فیض کاشانی

یکی از جمودهایی که اخباریین به خرج می‌دهند، تحت الحنک انداختن است.

اتفاقاً ما دستور هم داریم. مرحوم فیض کاشانی با اینکه مرد اخباری مسلکی است ولی در عین حال نیمه فیلسوف است. همین امر به فکرش یک روشنایی مخصوص بخشیده است. نقطهٔ مقابل تحت الحنک، اقتعاط است. مرحوم فیض در اینجا روحی و تنی به دست آورده است، پوسته‌ای و هسته‌ای به دست آورده است. می‌گوید: در آن زمان مخالفین یعنی مشرکین شعاری داشتند و آن این بود که تحت الحنک‌ها را از بالا می‌بستند و اگر کسی تحت الحنک را از بالا می‌بست، شعار آنها را پذیرفته بود و

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۱۶۴

به قول امروزیها آرم آنها را گرفته بود. اینکه دستور دادند که شما تحت الحنک بیندازید، خود تحت الحنک موضوعیت ندارد، مخالفت با شعار مشرکین موضوعیت دارد؛ یعنی مسلمان نباید شعاری را که مال دیگران است انتخاب کند. این، تا وقتی بود که چنین مشرکینی وجود داشتند و چنین شعاری داشتند. ولی امروز که اصلًا چنین مشرکینی وجود ندارند و چنین شعاری هم در بین نیست، دیگر تحت الحنک انداختن- که فلسفه‌اش دهن کجی به آنهاست- لزومی ندارد و دیگر موضوعیت ندارد.

حال، مرحوم فیض که این حرف را زده است آیا حکم اسلام را نسخ کرده است؟

نه، مقصود این دستور را خوب درک کرده است؛ یعنی همان اجتهادی را که به گفتهٔ اقبال پاکستانی قوّهٔ محرکهٔ اسلام است خوب درک کرده، اجتهادی را که بوعلی گفته است وجود مجتهد در تمام زمانها لازم است خوب به دست آورده، هسته را از پوسته تشخیص داده است.

مثال دیگر: اگر بپرسند کلاه شاپو حرام است یا نه، کت و شلوار حرام است یا نه، می‌گوییم اینها یک زمانی حرام بوده‌اند ولی فعلًا حرام نیستند. برای اینکه زمانی بود که کلاه شاپو مخصوص اجانب بود، واقعاً کلاه فرنگی بود. در هرجا اگر کسی این کلاه را به سر می‌گذاشت، معنایش این بود که او مسیحی است. کلاه شاپو به سر گذاشتن این مفهوم را داشت. تا وقتی که این کلاه شعار آنها بود، هر مسلمانی که آن را می‌پوشید عمل حرامی انجام داده بود. ولی بعد این کلاه در تمام دنیا معمول شد، مردم از هر مذهب و هر ملتی آن را پذیرفتند و آن شعار مخصوص را از دست داد و چون از شعار بودن خارج شد، امروز دیگر آن لباسِ معنی‌دار سابق نیست. لذا امروز پوشیدن آن حرام نیست. پیغمبر جدیدی هم لازم نیست بیاید، حکم اسلام هم دوتا نشده است.

به نظر من یکی از معجزات اسلام خاصیت اجتهاد است. معنای اجتهاد این نیست که یک نفر بنشیند و یک حرفی را همین‌طور بزند. اسلام به جهاتی- که اتفاقاً بعضی از آنها را ذکر کردم- خصوصیاتی در ساختمان خود دارد که بدون اینکه با روح دستوراتش مخالفتی شده باشد، خودش حرکت و گردش می‌کند نه اینکه ما باید آن را به حرکت درآوریم؛ خودش یک قوانین متحرک و ناثابتی دارد، در عین اینکه قوانین ثابت و لایتغیری دارد. ولی چون آن قوانین متغیر را وابسته کرده است

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۱۶۵

به این قوانین ثابت، هیچ وقت هم اختیار از دست خودش خارج نمی‌شود.

بزرگترین نعمتها تفقّه در دین است که انسان بصیرت پیدا کند.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۱۶۶

قاعدهٔ ملازمه

اشاره

فَلَوْ لا نَفَرَ مِنْ کُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طائِفَةٌ لِیَتَفَقَّهُوا فِی الدِّینِ وَ لِیُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذا رَجَعُوا إِلَیْهِمْ..

در شب گذشته عرض شد یکی از دستورهایی که در دین مقدس اسلام هست، دستور تفقّه است. تفقّه همان معرفت به معارف و احکام و دستورهای دین است، نه معرفت سطحی بلکه معرفت عمقی. دستور تفقّه می‌رساند که در دین مقدس اسلام خاصیتی وجود دارد که آن خاصیت با تفقّه روشن می‌شود؛ یعنی در دستورات این دین، ظاهرهایی هست و باطنهایی. البته اشتباه نشود، اینکه کلمهٔ ظاهر و باطن می‌گوییم در حدود همان مسائلی است که دیشب عرض کردم و امشب هم نمونه‌هایی عرض می‌کنم. این دین، تفقّه‌پذیر و به تعبیر دیگر اجتهادپذیر است.

اجتهادپذیری یا تفقّه‌پذیری این دین فرع بر این است که یک عمقی در دستورات آن و یک جریانهای مخفی در آن وجود داشته باشد که با نیروی تفقّه و اجتهاد می‌توان آنها را درک کرد.

یکی از مسائلی که از صدر اول اسلام در میان مسلمین مطرح بوده این است که در این دین دستوری که تعبد محض باشد،

یعنی خالی از هر مصلحت و حکمتی و صرفاً یک دستور اختراعی محض باشد، وجود ندارد. باید کلمۀ «تعبد» را معنی

بکنم.

معنی تعبّد

تعبد به این معنی است که ما نباید این‌طور باشیم که تا حکمت دستوری را کشف نکرده‌ایم، به آن عمل نکنیم. ما باید متعبد باشیم، به این معنی که باید به هر دستوری که ثابت شد از ناحیۀ دین است عمل کنیم، خواه اینکه حکمتش را فهمیده باشیم یا نفهمیده باشیم. ولی از ناحیۀ خود دین تعبد محض وجود ندارد، به این معنی که هیچ دستوری که خالی از حکمت و مصلحت باشد وجود ندارد. هر دستوری به واسطۀ یک حکمتی است. لهذا علما دو قاعده که عکس یکدیگرند، بیان کرده و اسم آنها را قاعدۀ ملازمه گذاشته‌اند. می‌گویند بین حکم عقل و حکم شرع همیشه تلازم است؛ یعنی هرچه را که عقل حکم به لزوم آن بکند دین هم حکم به لزوم آن می‌کند و هرچه را که دین حکم به لزوم آن بکند عقل هم حکم می‌کند، به این معنی که اگر عقل یک مصلحتی را کشف کرد (کشف یقینی و قطعی نه کشف احتمالی و گمانی) در اینجا باید حکم بکنیم که حتماً اسلام دستورش همین است و لو آن دستور به ما نرسیده باشد. فقها، دارند مواردی که فتوا می‌دهند و حال آنکه دلیل نقلی از ناحیۀ شارع نرسیده است. فقط از باب اینکه عقل اینجور حکم می‌کند فتوا می‌دهند.
مثلًا مسئله‌ای هست در فقه به نام «ولایت حاکم»، یعنی حاکم شرعی در بسیاری از موارد حق ولایت دارد. اگر شخصی بمیرد و وصیّی معین نکرده باشد و یک قیّم شرعی هم وجود نداشته باشد، تکلیف بچه‌های او چیست؟ می‌گویند تکلیف اینها را باید حاکم شرعی معین کند- در صورتی که نه آیه‌ای هست و نه خبر صددرصد صحیح- چون اسلام دینی است که مصالح مردم را بلاتکلیف نمی‌گذارد.
هرچه که شارع حکم کرده است عقل هم حکم کرده است. معنای این جمله این نیست که هرجا که شارع حکمی وضع کرده، عقل هم الآن حکمی دارد؛ مثلًا اگر شارع گفته است گوشت خوک حرام است عقل هم می‌فهمد که چرا حرام است. نه، مقصود این است که در هر حکم شارع رمزی وجود دارد که اگر آن رمز را برای عقل بگویند، عقل هم تصدیق می‌کند. این را می‌گویند قاعدۀ ملازمه.
روی این حساب علمای اسلام می‌گویند هر دستوری از دستورات اسلام (چه

واجب، چه مستحب، چه حرام و چه مکروه) حتماً به خاطر یک مصلحت یا دفع یک مفسده است و به همین جهت خاصیت حکیمانه‌ای دارد، اسلام گزاف حرف نمی‌زند.
این پیوندی که میان عقل و دین اسلام هست، در مورد هیچ دینی وجود ندارد.
شما از علمای هر دین دیگری بپرسید چه رابطه‌ای میان دین و عقل هست، می‌گویند هیچ، اصلًا عقل را با دین چه کار؟!
مسیحیت از تثلیث شروع می‌شود و در این مورد حرفی می‌زنند که اگر بگوییم با عقل جور در نمی‌آید، می‌گویند در نیاید.
آنها وقتی می‌گویند ایمان و تعبد، مقصودشان پشت پا به عقل زدن و تسلیم کورکورانه در مقابل دین است. در اسلام تسلیم کورکورانه و تسلیمی که ضد عقل باشد نیست. البته تسلیمی که مافوق عقل باشد هست به همین معنا که عرض کردم، که آن خودش مطابق حکم عقل است. عقل هم می‌گوید جایی که اطلاعی نداری حرف بزرگتر را بپذیر.

قانون اهم و مهم

همین مطلب به اسلام یک خاصیت جاویدان داده است که دستورها انعطافی پیدا می‌کنند، به اصطلاح فقها حساب اهمّ و مهم در کار می‌آید؛ یعنی اگر در مقابل دو دستور از دستورهای دین قرار می‌گیری و در آنِ واحد قادر نیستی هر دو را اطاعت کنی، باید فکر کنی که از میان آن دو دستور کدامیک مهمتر است، آن را که اهمیت کمتری دارد فدای آن که اهمیت بیشتری دارد بکنی.

مثال معروفی است که همیشه برای طلبه‌ها این مثال را ذکر می‌کنند، می‌گویند زمینی است که صاحبش راضی نیست که شما در آن قدم بگذارید. شما می‌بینید در داخل این زمین حوضی است و بچه‌ای در آن حوض افتاده است و غیر از شما شخص دیگری نیست که او را نجات بدهد. در اینجا شما یکی از این دو کار را می‌توانید انجام دهید: یا علی رغم راضی نبودن صاحب این زمین داخل آن بشوید برای اینکه جان بچه را نجات بدهید، یا اینکه همان جا بایستید تا بچه تلف بشود.

در اینجا می‌گویند شما باید ببینید احترام مال بیشتر است یا احترام جان؟ البته احترام جان بیشتر است. پس شما باید آن کوچکتر را فدای بزرگتر کنید.

مثال دیگر: اگر شما ببینید برای یک زن نامحرم حادثه‌ای پیش آمده مثلًا

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۱۶۹

تصادف کرده و افتاده است و باید همین الآن او را به بیمارستان رساند، چنانچه بخواهی بایستی تا محرم او پیدا بشود ممکن است از بین برود. از طرف دیگر لمس کردن بدن نامحرم حرام است. شما چه‌کار باید بکنی؟ یا باید همان جا بایستی تا محرمی پیدا بشود و او را به بیمارستان برساند یا اینکه فوراً او را بلند کرده سوار تاکسی نموده به بیمارستان برسانی و به دست جراح بسپاری، و تازه جراح هم که بایستی بدن او را لخت کرده و مثلًا شکمش را پاره کند نامحرم است. گاهی شما دیده‌اید و اتفاق افتاده است که زنی در حال وضع حمل می‌باشد، حال بسیار سختی پیدا می‌کند. هرچه نزد این قابله و آن قابله می‌رود، اثری نمی‌بخشد. تمام قابله‌ها اظهار عجز کرده و می‌گویند بایستی طبیب مرد بیاید او را را عمل جراحی کند. آیا شما این کار را می‌کنید یا نه؟ البته می‌کنید. نمی‌شود انسان پافشاری کند بگوید من نمی‌گذارم دست نامحرم به ناموس من بخورد، بمیرد بهتر از این است که به دست او بیفتد! و ممکن است خود زن این حرف را بزند. آیا این‌طور درست است؟ خیر، باید تسلیم شد و بدن این زن را تا آنجا که ضرورت دارد به دست آن نامحرم سپرد. اینجا باید دید آیا اسلام جان یک انسان را محترم‌تر می‌شمارد یا لمس نکردن مرد، بدن یک نامحرم را؟ البته آن مهمتر است.

البته این نکته را عرض بکنم که در این زمینه‌ها یک گشاده‌دستی‌ها هم هست که اسلام آنها را نمی‌پذیرد. نظیر اینکه هنوز هیچ چیزی نیست، از اولی که این زن می‌خواهد بزاید می‌گوید من قابلهٔ زن نمی‌خواهم، برای من قابلهٔ مرد بیاورید. من این را در جای دیگر عرض کردم که زنهایی که در تمام امور ادعای تساوی با مردها می‌کنند، چرا در این مسأله تسلیم نیستند؟ قابلگی کار زن است، کار مرد نیست.

ممکن است بگویند علت اینکه زنها در امور دیگر عقب‌تر هستند این است که کارها را در طول تاریخ به عهدهٔ زن نگذاشته‌اند. مثلًا می‌گویند اگر کار سیاست را به دست زن می‌سپردند، آن وقت معلوم می‌شد که چقدر زنها پیشرفت داشتند. اگر بگویی برای کارِ خانه یا پرستاری، زن مناسبتر است می‌گویند نه، هیچ فرقی نمی‌کند. می‌گوییم یکی از کارهای دنیا قابلگی است. از همان اول، این کار را زن متصدی بوده است.

اولًا خود عمل مربوط به زن است، مرد که نمی‌زایـد. ثانیاً این کار را در طول تاریخ، زن انجام می‌داده است. پس چرا این زنها تا نزدیک وضع حملشان می‌شود فوراً به سراغ مردها می‌روند؟ همین یک مطلب می‌رساند که مردها لیاقت بیشتری از زنها

دارنـد. همین موضوع، الْیَق بودن مرد را می‌رساند، که تازه من قبول ندارم مردها در این کار از زنها الیق باشـند ولی می‌خواهم ثابت کنم که تمام اینها روی هوا و هوس است.

غرض از مثالی کـه عرض کردم این نیست که حالاـ دیگر فرق نمی‌کنـد، پس هر زنی که می‌خواهـد بزایـد فـوراً به سـراغ مرد برود! نه، اصلًا قابله باید زن باشد. ولی اگر فرض کنیم واقعاً کارد به اسـتخوان برسد، به مرحله‌ای برسد که خطر از دست رفتن جان در میان باشد، البته باید برود.

مسئلهٔ تشریح

یکی از مسـائلی که مخصوصاً دانشـجویان سؤال می‌کننـد و برای بعضـی‌ها بهانه‌ای شـده است که به دین اسـلام حمله کننـد و بگوینـد دین اسـلام منطبق با زمان نیست و اگر کسـی بخواهد پابند به دین خودش باشد باید از قافلهٔ تمدن عقب بماند، مسئلهٔ تشـریح است. می‌گوینـد یکی از علوم دنیـا علم طب است که از قـدیم الایام یکی از پایه‌های آن، علم تشـریح بوده است. یک دانشـجو جزء برنامهٔ درسـش باید تشـریح اموات باشد و در تمام دنیا تشریح میّت هست. روی غرض نیست، روی ضرورت علم است. از قـدیم الایام تشریح می‌کردنـد، منتها گاهی بدن انسان را تشـریح می‌کردند، گاهی بدن حیوان را، و البته تشـریح بدن حیوان مفیـد است، کمک می‌دهـد اما تمام ساختمانهای بـدن حیوان و تمام فعالیتهای اعضای بـدن حیوان مساوی با بدن انسان نیست. مسلّم کاری که از تشریح بدن انسان ساخته است از تشریح بدن حیوان ساخته نیست. از طرفی ما می‌دانیم در دین اسلام جنازهٔ مؤمن محترم است.

اگر کسی بمیرد، مردم دیگر حق ندارند به جنازهٔ او توهین کنند. یک تشریفاتی دارد که اینها واجب است و از واجبات کفایی است که هرچه زودتر و سـریعتر بایـد میّت را تجهیز کننـد، یعنی باید مقدمات غسل و کفن و دفن او را آماده کنند؛ اول غسـل بدهند، بعد کفن کنند، بعد هم دفن کنند؛ نباید معطل کرد. حالا با تشریح اموات چه باید کرد؟.

این مسأله مسئلهٔ مهمی نیست، عین همان مطلبی است که در مسائل پیش

عرض کردم. اسـلام اولًا می‌گوید بدن مؤمن احترام دارد «۱». شـما می‌گویید تشریح چیزی است که پیشرفت علم طب متوقف به آن است، شـناختن بسـیاری از امراض و معـالجه‌هـا فرع بر این است که یک بـدن تشـریح بشود. می‌گوییم خود این موضوع (طب) هم از نظر اسـلام جزء واجبات کفایی است. همان‌طور که تـدفین یک میّت از واجبات کفایی است، فرا گرفتن علم طب هم از واجبات کفایی است. باید در میان مردم افرادی باشند که متخصص علم طب باشند و هر عملی که کشف یک بیماری و یا یک دارو متوقف بر آن است، به حکم مقدمهٔ عمل واجب، واجب می‌شود.

بنـابراین از نظر اسـلام، مـا در اینجـا دو واجب داریم. دانشـجو بایـد بدانـد اگر مسـلمان است، دارد یک واجب کفایی را انجام می‌دهـد. یک وقت ممکن است با تشـریح کردن بـدن غیر مؤمن، منظور علم طب را عملی کرد. این قدر اجنبی هست که آنها قـانع می‌شونـد که جنـازه‌شـان را در اختیـار طب قرار بدهنـد. در این صورت برویـد از بـدن غیر مسـلمانها- که دربارهٔ آنها این اشـکال وجود نـدارد- بیاوریـد تشـریح کنیـد و حاجت علم طب را برآوریـد. اگر بگوینـد خیر، آنها بـدنهایشان را در اختیار ما

نمی‌گذارند یا واقعاً در دسترس ندارند، می‌گوییم از نظر اسلام آیا پیشرفت علم طب مهمتر است یا احترام بدن مؤمن؟ می‌گوییم البته پیشرفت علم طب مهمتر است.

آن وقت باید این کوچکتر را فدای بزرگتر کرد. البته در اینجا یک ریزه‌کاری‌هایی هست که یک نفر مجتهد می‌تواند آنها را بررسی کند.

از یکی از علمای معاصر این سؤال را کرده بودند. این‌طور جواب داده بود: اگر ما فرض کنیم بدن غیر مسلمان به قدر کافی در دسترس نیست و هرچه هست بدن مسلمان است، در اینجا باز میان بدنهای مسلمان فرق می‌کند. یک وقت هست یک مسلمانی شخصیتش جزء شعارهای دینی است، بدن او احترام بیشتری دارد، همان طوری که زنده‌های مسلمانان همه یک احترام ندارند. آیا احترام آیت اللّه بروجردی مساوی بود با احترام یک مسلمان عادی؟ نه، بی‌احترامی به آن مرد بی‌احترامی به عموم مسلمین است چون او رئیس مسلمین است، سمبل مسلمین است. مسلماً بدن او هم احترام بیشتری دارد. اگر فرض کنیم هزارها بدن مسلمان

---

(۱) البته هر بدنی را باید دفن کرد و لو بدن کافر باشد. اگر چه بدن کافر غسل و این تجهیزات را ندارد ولی باید آن را دفن کرد، نباید لاشه‌اش را رها کرد.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۱۷۲

عادی هست، بدن شخصی مانند ایشان هم هست، البته باید سراغ بدنهای دیگر رفت. باز در میان افراد عادی فرق است میان آن بدنی که اولیای آن بدن حیّ‌اند و حاضر، و بدنی که اولیای آن مجهولند.

این، معنای آن است که اسلام دین حساب است، حساب اهمّ و مهم را می‌کند، می‌گوید در موقع لزوم آن چیزی را که اهمیت کمتری دارد فدای چیزی که اهمیت بیشتری دارد بکن. این خودش یکی از اموری است که به اسلام انعطاف بخشیده است. این انعطاف را ما نداده‌ایم، خودش اینجور ساخته شده و به دست ما داده شده است. اگر ما می‌خواستیم به زور یک نرمش به آن بدهیم حق نداشتیم، ولی این یک نوع نرمشی است که خود اسلام به خودش داده است، حسابی است که خودش به دست ما داده است.

شکلهای مختلف دستورهای دین

ما وقتی که به متن دین اسلام نگاه می‌کنیم می‌بینیم به دستورهایی که صریحاً از خود دین رسیده است، در شرایط مختلف شکلهای مختلف داده است، آن هم با چه سهولتی! مثلًا به ما می‌گوید نماز بخوانید، روزه بگیرید. برای نماز وضو بگیرید، غسل بکنید. تمام، دستورهای مؤکّد و واجب. اما می‌گوید اگر مریضی و نمی‌توانی ایستاده نماز بخوانی، نشسته نماز بخوان. اگر بگویی این قدر مریضم که نمی‌توانم نشسته بخوانم می‌گوید همان‌طور خوابیده بخوان، اصلًا نماز تو در اینجا همین است که فقط ذکرها را بگویی. اگر طبیب گفته باشد حرف هم نباید بزنی، می‌گوید باید با ایماء و اشاره بخوانی. اینجا دیگر جای لجاجت و یک‌دنگی نیست.

چند سال پیش مرد عالمی بود که البته در عتبات سکونت داشت و چون مریض شده بود به تهران آمده بود. چشم او را عمل جراحی کرده بودند و عمل هم با موفقیت انجام یافته بود. اطبا او را از شستشو منع کرده بودند. ولی او آدمی بود که حالت یک‌دندگی داشت، می‌گفت: اطبا نمی‌فهمند، فقط جراحی را که آن هم از نوع خیاطت و دوزندگی است می‌فهمند، دیگر

هیچ چیز نمی‌فهمند. پس از چندی بدون اجازهٔ طبیب به قم رفت و در آنجا به یکی از حمامها رفت و داخل خزینهٔ کثیف آن شد و به همین جهت چشم او چرک کرد و بالاخره بکلی کور شد. آیا این آدم مطابق دستور اسلام عمل کرد یا بر خلاف دستور اسلام؟ البته بر خلاف دستور اسلام. اسلام

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۱۷۳

می گوید وقتی وضو برایت خطر دارد باید تیمم کنی، اگر وضو بگیری اصلًا نمازت باطل است. اگر اطبا گفته باشند که روزه برایت ضرر دارد یا خوف ضرر داشته باشی، نمی‌توانی بگویی مگر چطور می‌شود که من در این ایام احیاء روزه بگیرم، چون اگر روزه بگیری اصلًا روزه‌ات باطل است، بعد هم باید قضای آن را بگیری.

بنابراین، خود دستورهای دین آنچنان شکلهای مختلف دارد که انسان حیرت می کند. این برای آن است که مصلحتها فرق می کند و همان حساب اهمّ و مهم است.

می گوید در سفر که می‌روی نمازت را شکسته بخوان، روزه هم نگیر. قرآن می‌فرماید: وَ مَنْ كانَ مَرِيضاً أَوْ عَلى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيّامٍ أُخَرَ هرکه مریض یا در سفر است نباید روزه بگیرد، بگذارد برای روزهای بعد. چرا؟ خود آیه دلیلش را می گوید: يُرِيدُ اللّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَ لا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ «۱» خدا در تکالیفی که برای شما معین می کند، آسانی و سهولت را می‌خواهد نه سختی. این شریعت، شریعت سهله و سمحه است.

ولی اغلب مردم قبول نمی کنند. در صدر اسلام که تازه تکلیف روزه آمده بود، در ماه رمضان جنگ بدر پیش آمد. پیغمبر اکرم فرمود: چون در حال سفر هستید نباید روزه بگیرید. مردم می گفتند: چطور می‌شود ما در ماه رمضان روزه نگیریم؟! واقعاً ناراحت بودند که روزهٔ خودشان را افطار کنند.

مرحوم آقا شیخ عبد الکریم در این اواخر پیر شده و مریض احوال بودند، ولی در ماه رمضان گاهی روزه می گرفتند. به ایشان گفتند فتوای خود شما بر خلاف این است، در فقه می گویید اگر کسی خوف ضرر داشته باشد نباید روزه بگیرد. اصلًا خود شیخ و شیخه (مرد پیر و زن پیر) موضوعیت دارد، خودشان از مستثناها هستند که لازم نیست احتمال ضرر بدهند. اینها اگر مشقت هم بر ایشان باشد نباید روزه بگیرند. می گفتند: فتوای خودم این است ولی آن رگ عوامی‌ام نمی گذارد که من روزه‌ام را بخورم. البته همین جور است، ولی دستور اسلام غیر از این است.

اینها برای این است که ما درک بکنیم که دین اسلام چگونه خودش خودش را با احوال و اوضاع مختلف تطبیق می‌دهد، نه اینکه ما آن را تطبیق بدهیم. البته یک کارهایی است که ما از پیش خود می‌خواهیم بکنیم- همان‌طور که عرض شد- مثل اینکه «حَيَّ عَلى خَيْرِ الْعَمَلِ» را از اذان برداریم و چیز دیگری جایش بگذاریم یا نماز را

---

(۱) بقره/ ۱۸۵

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۱۷۴

به ترکی بخوانیم. اینها جهالت است. یک حسابهایی است که خود اسلام آنها را در متن خودش گنجانده است. ما باید متفقّه باشیم، بصیر باشیم، از همان حسابها استفاده کنیم و بهره‌مند شویم.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۱۷۵

علی علیه السلام شخصیت همیشه تابان

اشاره

وَ الشَّمْسِ وَ ضُحاها. وَ الْقَمَرِ إِذا تَلاها «۱».

بحثی که در این چند شب داشتیم در اطراف قوانین ثابت و قوانین متغیر بود. عرض شد به طور کلی قوانین اصلی و قوانین فطری که اصول هستند، ثابت و لایتغیرند ولی یک سلسله قوانین هستند که مربوط به اوضاع و احوال و شرایط و محیط و زمان و مکان‌اند که فرع و شاخه می‌باشند. این فرعها و شاخه‌ها متغیرند. در مقام مثال، کل قوانین مانند یک درخت است. درخت ریشه دارد، تنه دارد، شاخه دارد، شاخه‌های کوچک دارد، برگ دارد. ریشه و تنهٔ درخت که اساس درخت را تشکیل می‌دهد، سالهای سال دوام دارد اما برگ هر سالی اختصاص به همان سال دارد و برای سال دیگر باقی نمی‌ماند. این، تنه و ریشه است که هر سال این برگها را نتیجه می‌دهد.

این بحث راجع به قوانین بود و قاعده اقتضا می‌کند که امشب هم همان مطالب را دنبال کنم ولی دریغ است که مثل امشبی، یعنی شب نوزدهم ماه مبارک رمضان و شب احیاء و هم شب ضربت خوردن مولا علی علیه السلام بیاید و بحثی که انسان می‌کند هیچ گونه ارتباطی با مولای متقیان نداشته باشد.

---

(۱) شمس/ ۱ و ۲

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۱۷۶

چهره‌های منسوخ نشدنی

بحثی که امشب می‌کنیم تا اندازه‌ای مربوط به مطالب گذشته است و هم مربوط به امشب و صاحب امشب است. همان‌طور که قوانین دنیا، قوانین زندگی بشر بر دو قسم است: ثابت و متغیر، شخصیتهای انسانی هم همین طورند؛ یعنی بعضی از افراد، بعضی از شخصیتها شخصیت همهٔ زمانها هستند، مرد همهٔ زمانها هستند، چهره‌هایی هستند که در تمام زمانها درخشانند، هیچ زمانی نمی‌تواند آنها را کهنه و منسوخ کند.

ولی بعضی از چهره‌ها مربوط به یک زمان و دورهٔ خاصی است. تا آن دوره هست، چهره هم درخشندگی دارد، افراد را به دنبال خود می‌کشاند، در دورهٔ خودش از آن کار ساخته است، ولی وقتی که اوضاع عوض شد بکلی آن شخصیت از آنچه که هست سقوط می‌کند، مردم نسبت به او یک برودت و سردی نشان می‌دهند. در اینجا نمی‌خواهم مثالی ذکر بکنم ولی خودتان می‌توانید این را تشخیص بدهید. شما یک وقت می‌بینید شخصیتی طلوع می‌کند، در یک رشته‌ای بروز می‌کند به حدی که تمام مردم از او حرف می‌زنند، از او تعریف می‌کنند، یک مرتبه نام او همه جا را پر می‌کند. ولی همین شخصیت ممکن است دوره‌اش مثلًا ده سال، بیست سال، پنجاه سال باشد، بالاخره غروب‌کردنی است، کهنه و مندرس می‌شود. در شخصیتهای سیاسی، این جریان هست. می‌بینید هرکس چهار صباحی مرد میدان است. در شخصیتهای علمی هم همین‌طور است. تاریخ سراغ می‌دهد برخی شخصیتهای علمی را که مردم آنها را پرستش می‌کردند، دانشمندان آنها را تقدیس می‌کردند؛ یک مرتبه سقوط می‌کرد و شکست می‌خورد.

در این جهت شاید کسی مانند ارسطو نباشد. این فیلسوف معروف یونانی در تمام علوم متبحر بوده است؛ حیوان‌شناس، ریاضیدان، منجم و طبیب بوده است. این مرد در زمان خودش طلوع کرد به طوری که او را معلم بشر نامیدند، یعنی کسی که

در تمام علوم استاد است. کم کم آنچنان شخصیتی پیدا کرد که هیچ فیلسوف و عالمی جرأت نمی‌کرد بگوید ارسطو اینجور گفته است و من اینجور می‌گویم.

می‌گفتند تو بر خلاف ارسطو حرف می‌زنی؟! مردی مانند ابن سینا در مقدمهٔ حکمهٔ المشرقیه می‌گوید: ما احیاناً اگر در یک جا عقایدی داشتیم که مخصوص به خودمان بود جرأت نمی‌کردیم اظهار کنیم که آنها عقاید خود ماست، آنها را در لابلای عقاید ارسطو ذکر می‌کردیم تا مردم قبول کنند، و اگر در لابلای عقاید ارسطو

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۱۷۷

ذکر نمی‌کردیم اصلًا کسی قبول نمی‌کرد که حرفی بر خلاف حرف ارسطو وجود داشته باشد.

ابن رشد که اهل اندلس است، جزء متعصبین نسبت به ارسطوست. او با ابن سینا دشمنی داشت برای اینکه ابن سینا در بسیاری از موارد از عقاید ارسطو پیروی نکرده و از خودش عقاید مستقل ابراز داشته است. اروپاییها می‌گویند: «طبیعت را ارسطو شناساند و ارسطو را ابن رشد» چون ارسطو را ابن رشد به اروپاییها معرفی کرد، زیرا آثار ارسطو را ابن رشد شرح کرد که در قرن یازدهم و دوازدهم در اختیار اروپاییها قرار گرفت و یکی از مبادی تحول علوم جدید همین ترجمه‌هایی است که از ناحیهٔ ابن رشد و دیگران شده است. ولی آیا ارسطو، این چهرهٔ اینچنین، پایدار ماند؟ خیر، آخرش زیرآب او را زدند. در خود مشرق زمین افرادی پیدا شدند که با آن همه احترامی که برای ارسطو قائل بودند بسیاری از عقاید او را خراب کرده، افکار دیگری بجای آن گذاشتند؛ در مغرب زمین بیشتر. آنچنان ارسطو شکسته شد که یک عده اصلًا راه اغراق و مبالغه را پیموده، ارسطو را مسئول انحراف فکری بشر دانستند و گفتند انحطاط علمی بشر از ارسطوست و ارسطو سیر علمی بشر را دو هزار سال متوقف کرد. یعنی ارسطو منسوخ شد، واقعاً الآن ارسطو یک شخصیت منسوخ شده است.

شما هیچ عالمی از علمای معروف، چه علمای اسلامی و چه غیر اسلامی را پیدا نمی‌کنید که لااقل صدی هشتاد از آراء و عقایدش منسوخ نشده باشد. خود ابن سینا را می‌بینید که نیمی از عقاید او کهنه شده است. دکارت منسوخ شده است، حالا به افکار او می‌خندند. وقتی که انسان عُدّه شیخ طوسی را می‌بیند و با رسائل شیخ انصاری مقایسه می‌کند، می‌بیند عُدّه را فقط باید در کتابخانه‌ها به عنوان آثار قدیم نگهداری کرد، دیگر ارزش اینکه انسان آن را یک کتاب درسی قرار بدهد ندارد، منسوخ است. شیخ صدوق همین‌طور، محقق حلّی همین‌طور. شما نمی‌توانید یک نفر را پیدا کنید که کتاب او صددرصد زنده مانده باشد. می‌بینید علمای بعد حرفهایی زده‌اند که حرفهای قبلی، خود به خود منسوخ شده است. نمی‌خواستند منسوخ کنند ولی شده است.

اما در میان افراد بشر چهره‌هایی هست منسوخ نشدنی، کهنه نشدنی، چهره‌هایی که در تمام زمانها افراد را جذب می‌کنند.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۱۷۸

آیه‌ای که در آغاز سخن خواندم این بود: وَ الشَّمْسِ وَ ضُحاها. وَ الْقَمَرِ إِذا تَلاها قسم به خورشید و آن روشنایی خورشید، قسم به ماه در آن موقعی که بعد از خورشید طلوع می‌کند. ظاهر مفهوم آیه همین خورشید است و همین ماه، ولی در روایات تعبیر لطیفی شده است: خورشید، پیغمبر است و ماه امیر المؤمنین که پیرو و دنباله‌رو و مقتبس از روشنایی اوست.

پیغمبر اکرم در باب قرآن فرمود: «الْقُرْآنُ یَجْری کَما یَجْرِی الشَّمْسُ وَ الْقَمَرُ» قرآن جریان دارد همان‌طور که خورشید و ماه جریان دارند. یعنی همان گونه که ماه و خورشید در یک جا ثابت نیستند که فقط بر یک سرزمین معین بتابند و از آن سرزمین تجاوز نکنند، قرآن کتابی نیست که مال مردم معینی باشد، از مختصات یک ملت نیست بلکه دائماً در حال طلوع کردن است. اگر مردمی از قرآن رو برگردانند، خیال نکنید قرآن از بین رفت؛ اقوام دیگری در دنیا خواهند بود که خیلی بهتر و بیشتر از

آنها قرآن را استقبال می کنند.
یکی از اعجازهای قرآن که واقعاً برای کسی که اهل مطالعه باشد اعجاز است، نسبتی است که قرآن با تفسیرهای قرآن دارد. قرآن چهارده قرن است که نازل شده.
از همان قرن اول، مفسرین آن را تفسیر کردند. بسیاری از مفسرین از صحابه بودند، مانند عبد اللّٰه بن عباس و عبد اللّٰه بن مسعود. طبقهٔ بعد طبقهٔ تابعین بودند، مانند سُدی و ابن شَبْرَمَه. در هر دوره‌ای مردم از قرآن همان را می‌فهمیدند که تفسیر می کردند.
بعد دوره عوض شده، علوم و فهم مردم تغییر کرده است، تفاسیری آمده تفاسیر قبل را نسخ کرده است. مردم می‌دیدند که تفاسیر قبل قابل مطالعه کردن نیست ولی خود قرآن زنده است. می‌دیدند قرآن با آنچه که امروز تفسیر شده بهتر تطبیق می کند تا آنچه که در گذشته تفسیر کرده بودند؛ یعنی قرآن جلو می‌آید، تفسیر قرن اول هجری را همان جا می گذارد. در قرن دوم هم تفاسیری بر قرآن نوشته‌اند. در قرن سوم علوم توسعه پیدا می کند، بشر عالمتر می‌شود، تفسیر دیگری نوشته می‌شود. مردم این قرن می‌بینند این تفسیر انطباق بهتری با خود قرآن دارد و آن تفسیر قبلی مسخره است و به هیچ قیمتی نمی‌شود آن را زنده کرد. قرآن قرن به قرن جلو آمده و تفاسیر قرنهای پیش را کنار گذاشته است.
امروز شما می‌بینید یک عالم، یک مفکّر امروزی وقتی قرآن را مطالعه می کند احساس می کند که این کتاب یک کتاب مطالعه‌کردنی است و از خواندن آن لذت
فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۱۷۹
می‌برد.

سخن ادوارد براون

ادوارد براون، مستشرق معروف، در جلد اول تاریخ ادبیات که تاریخ فکری ایرانیها را بیان می کند، راجع به وضع ایرانیها در صدر اول اسلام بحث می‌نماید. در آنجا حرفهای بسیار خوبی دارد. البته یک حرفهایی هم دارد که اشتباه است و اصلًا یک نفر خارجی نمی‌تواند در این گونه موارد اشتباه نکند «۱»، ولی یک حرفهایی دارد که حسابی است. می گوید: من کوشش می کنم که در این کتابم خودم را از یک اشتباه بزرگ که بعضی از هموطنانم مرتکب شده‌اند مصون بدارم. آن اشتباه این است که بعضی از هموطنان من- که نظرش به سرجان ملکم است که کتاب تاریخ ایران را نوشته است- نام دو قرن اول اسلام برای ایران را «دو قرن سکوت» گذاشته‌اند که بعد از دو قرن، دولت طاهریان و بعد سامانیان و بعد صفاریان تشکیل شد. در این دو قرن ایرانیها از خود حکومتی تشکیل نداده بودند و حکومت در دست عربها بود.
البته اینکه حکومت تشکیل نداده بودند یعنی ایرانی پادشاه یا خلیفه نبود و الّا قدرتهایی به اندازهٔ قدرت خلیفه تشکیل داده بودند، وزارت می کردند به طوری که به اندازهٔ خود خلیفه قدرت داشتند مانند برامکه یا فضل ذو الریاستین. منظورشان این است که دو قرن اول اسلام از نظر ایران، دو قرن سکوت و خاموشی بوده است؛ یعنی ایرانی اسلام را به طوع و رغبت نپذیرفت، زور سیاسی بود که بر آنها تحمیل شده بود و تا وقتی که از خود پادشاهی نداشتند در سکوت و خاموشی بسر می‌بردند. این حرف سرجان ملکم انگلیسی است، که در ایران همین حرف را به صورت کتابی درآوردند و اسمش را دو قرن سکوت گذاشتند و در آن کتاب تا توانستند به اسلام حمله کردند. این حرف را یک انگلیسی گفته است، بعد انگلیسی دیگر فاضلتر گفته است که این اشتباه است، ولی خود ایرانیها این حرف را رها نمی‌کنند. ادوارد براون می گوید: ولی من کوشش

می‌کنم این اشتباه را مرتکب نشوم، برای اینکه اگر ما به تاریخ ایران مراجعه کنیم می‌بینیم به اندازه‌ای که ایرانی در آن

---

(۱) یک کسی که اهل یک فرهنگ است، البته وقتی وارد یک فرهنگ اجنبی می‌شود ممکن است اشتباه کند.

دو قرن نشاط و فعالیت داشته است هیچ ملتی در تاریخش نداشته است. این، دو قرن سکوت نیست، دو قرن نشاط است، دو قرن فعالیت است.

و راستی این‌طور است. اگر شما تمام دورهٔ ساسانیان حتی قبل از ساسانیان را در نظر بگیرید، همان دوره‌ای که ایران از نظر سیاسی و نظامی در اوج عظمت بوده و با دولت روم رقابت می‌کرده است، می‌بینید ایرانی در تمام این دوره به اندازهٔ نیمی از آن دویست سال دانشمند نداشته است. اتفاقاً این دو قرن، دورهٔ آزادی ملت ایران است. نه اینکه بخواهم از حکومت عرب که همان حکومت بنی امیه است دفاع کنم.

آنها که از نظر ما وضعشان روشن است. در عین اینکه این مردم کثیف حکومت می‌کردند، ملت ایران از لحاظ علم و فرهنگ آزادی‌ای داشته است که در قبل نداشته است.

حرف دیگری که این مرد می‌گوید راجع به زردشت است. می‌گوید: چطور شد اسلام که آمد، دین زردشت منسوخ شد و حتی الفبای پهلوی رفت و الفبای عربی جای آن را گرفت؟ بازمی‌گوید: بعضی از مستشرقین شاید در اینجا بخواهند زور را مستمسک قرار بدهند ولی تاریخ نشان می‌دهد که ملت ایران دین زردشت را از روی رضا و رغبت رها کرد و با کمال رغبت دین اسلام را انتخاب نمود. بعد می‌گوید: حقیقت هم این است. ما که یک نفر خارجی هستیم و نه مسلمانیم نه زردشتی، وقتی قرآن را جلویمان بگذاریم، کتاب زند و پازند را، آثار زردشت را هم که می‌گویند مال زردشت است (و الّا زردشت آثار قطعی ندارد) جلویمان بگذاریم، می‌بینیم اصلًا با قرآن طرف نسبت نیست. اساساً قرآن یک کتاب زنده است. امروز هم یک کتاب زنده است و انسان خودش را از آن بی‌نیاز نمی‌بیند. اما آثار زردشت چیزی نیست که قابل مطالعه باشد.

بعد می‌گوید: ایرانیان هزار ساله که کور نبودند، از یک طرف قرآن را می‌دیدند و از طرف دیگر کتاب زردشت را؛ مشاهده می‌کردند که این دو قابل مقایسه نیستند، قهراً قرآن را انتخاب می‌کردند. این خودش دلیل بر رشد ملت ایران است، دلیل بر این است که ملت ایران در عین اینکه به ملیت خودش علاقه‌مند بوده است ولی تعصب ملی چشم او را هرگز کور نکرده است، یعنی به خاطر تعصبات ملی پا روی حقیقت نمی‌گذاشتند. مسلّم از جنبهٔ ملیت، ملت ایران با ملت عرب خوب نبودند.

معلوم است دو ملت و دو نژاد بودند. این، طبیعت بشر است. ما می‌بینیم مردم دو

قریه نسبت به ده خودشان تعصب دارند، مردم دو شهر نسبت به شهرهای خودشان تعصب دارند، مردم دو کشور هم نسبت به کشور خودشان تعصب دارند. این خاصیت بشر است و این را نمی‌شود بکلی از بشر گرفت مگر در مورد افراد معدودی. بعضی از ملل، این تعصبات چشم آنها را کور می‌کند، یعنی آن قدر تعصب دارند که وقتی در مقابل حقیقت قرار می‌گیرند به آن پشت می‌کنند. ولی بعضی دیگر از ملل در عین حال، تعصبْ آنها را کور و کر نمی‌کند. این، فخر ملت ایران است که تعصب او را کور و کر نکرد. نگفت چون قرآن از میان ملت ما برنخاسته است، هرچه هم خوب باشد آن را نمی‌خواهیم، بلکه گفت خوب را باید گرفت. اگر از میان ملت خودش هم چیزی برخاسته بود که آن را حقیقت نمی‌دانست، با آن مبارزه کرد، چنانکه با مانویت مبارزه کرد، با بابک خرّمدین مبارزه کرد، افشین را که یک سردار ایرانی است کشت. پس ملت ایران رشد

خودش را در این جهت که اگر حقیقتی را ببیند و لو از خارج باشد آن را می‌پذیرد، ثابت کرده است (همان‌طور که اسلام را پذیرفت) و اگر باطلی را ببیند و لو از میان ملت خودش باشد زیر بارش نمی‌رود.

این، نشانهٔ رشد این ملت است. غرضم حرف ادوارد براون راجع به قرآن بود.

علی بن أبی طالب از آن شخصیتهایی است که مخصوص به زمان معینی نیست، مربوط به تمام زمانهاست. علی شخصیتی دارد، حالتی دارد، جنبه‌ای دارد، کلامی دارد که هرچه زمان بگذرد نمی‌تواند آن را کهنه کند. پس معلوم می‌شود شخصیتها بر دو گونه‌اند: شخصیتهای ابدی پابرجا و شخصیتهای متغیر و مرد روز.

سخن جبران خلیل جبران دربارهٔ علی علیه السلام

جبران خلیل جبران یک عرب مسیحی و اهل لبنان است. در دوازده سالگی به آمریکا رفته است. به دو زبان عربی و انگلیسی کتابهایی نوشته که شاهکار است.

این مرد با اینکه مسیحی است، جزء شیفتگان مولای متقیان است. من در آثارش دیده‌ام که او به هر تناسبی که باشد، وقتی می‌خواهد از شخصیتهای بزرگ دنیا نام ببرد، نام عیسای مسیح و علی بن أبی طالب را می‌برد. از جمله سخنان او دربارهٔ حضرت امیر این است که: من از این راز دنیا سر در نمی‌آورم که چرا بعضی از افراد، از زمان خودشان این قدر جلو هستند! می‌گوید: به عقیدهٔ من علی بن أبی طالب مال آن زمان نبود، به این معنی که آن زمان مال علی بن أبی طالب نبود؛ یعنی آن زمان ارزش

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۱۸۲

علی را نداشت، علی قبل از زمان خودش متولد شده بود. می‌گوید: «وَ فی عَقیدَتی انَّ عَلیَّ بْنَ ابی طالِبٍ اوَّلُ عَرَبیٍّ جاوَرَ الرّوحَ الْکُلِّیَّةَ وَ سامَرَها» به عقیدهٔ من علی بن أبی طالب اول شخصی است از عنصر عرب که همیشه در کنار روح کلی عالم است، یعنی همسایهٔ خداست و او مردی بود که شبها با روح کلی عالم بسر می‌برد. علی خودش دربارهٔ افرادی می‌فرماید: «اللّهُمَّ بَلی لا تَخْلُو الْارْضُ مِنْ قائِمٍ لِلّهِ بِحُجَّةٍ امّا ظاهِراً مَشْهوراً وَ امّا خائِفاً مَغْموراً» «تا آنجا که می‌فرماید: «هَجَمَ بِهِمُ الْعِلْمُ عَلی حَقیقَةِ الْبَصیرَةِ وَ باشَروا روحَ الْیَقینِ ... وَ انِسوا بِمَا اسْتَوْحَشَ مِنْهُ الْجاهِلونَ» (دلم می‌خواست لااقل به اندازه‌ای که من در اثر آشنایی با زبان عربی ارزش این جملات را می‌فهمم شما هم می‌فهمیدید. آن وقت می‌دیدید که این جمله‌ها جمله‌هایی است که امکان ندارد در دنیا کهنه بشود. نشان می‌دهد که این سخن، حقیقت است. کأنه سراسر هستی است که این حرف را می‌زند.) می‌فرماید: هستند افرادی که علم از باطن به آنها هجوم آورده است. در حقیقت، روشنایی یعنی علمشان غیر از این علمهای متغیر نسخ شدنی است. به آن عمق حقیقت رسیده‌اند (دیگر بدل ندارد) و با روح یقین، مباشر و متصل شده‌اند «۱». و برای مردم عیاش، کاری که در آن معنویتی باشد سخت است ولی چنین کاری برای اهل حقیقت آسان و مایهٔ خوشی است. «وَ صَحِبُوا الدُّنْیا «۲» بِابْدانٍ ارْواحُها مُعَلَّقَةٌ بِالْمَحَلِّ الْاعْلی» «۳» بدنهایشان با مردم است ولی روحهایشان در ملأ اعلی است.

آن وقت ببینید چقدر سخت و دشوار است این مسأله که علی، یک چنین مردی، می‌خواهد با خوارج بسر ببرد (روح را صحبت ناجنس عذابی است الیم). اصلًا تصور کردنی نیست! آن، قصهٔ جنگ صفّین؛ کدام درد از این بالاتر است؟! آن، قصهٔ خوارج. غیر خوارج جور دیگر. حتی به یکی از خویشاوندانش نامه‌ای می‌نویسد که: حال که دیدی روزگار بر من سخت است تو هم رفتی؟! براستی برای علی مرگ آسایش بود. به فرزندش امام حسن فرمود: «مَلَکَتْنی عَیْنی وَ انَا جالِسٌ ...» «۴»

(۱) خودش می‌فرماید: «لَوْ کُشِفَ الْغِطاءُ مَا ازْدَدْتُ یَقیناً» اگر پرده برداشته شود بر یقین من افزوده نمی‌شود.

(۲) در متن پیاده شده از نوار کلمهٔ «الناس» آمده است.

(۳) نهج البلاغه، حکمت ۱۴۷

(۴) نهج البلاغه، خطبهٔ ۷۲ [ترجمه: در حالی که نشسته بودم خواب بر چشمم مسلط شد ...]

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۱۸۳

نسبیّت آداب

اشاره

فَلَوْ لا نَفَرَ مِنْ کُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طائِفَةٌ لِیَتَفَقَّهُوا فِی الدِّینِ..

جمله‌ای اخیراً به مولای متقیان منسوب شده است به این عبارت: «لا تُؤَدِّبوا اوْلادَکُمْ بِاخْلاقِکُمْ لِانَّهُمْ خُلِقوا لِزَمانٍ غَیْرِ زَمانِکُمْ».

معنای این جمله این است که فرزندان خودتان را به اخلاق خودتان تربیت نکنید، برای اینکه آنها برای زمانی غیر از زمان شما آفریده شده‌اند؛ یعنی شما متعلق به یک زمان هستید و فرزندان شما متعلق به زمان آینده. اخلاقی که شما خودتان دارید خوب است ولی متعلق به زمان شماست، اما اخلاقی که آنها باید داشته باشند اخلاقی است که باید در زمان آینده خوب باشد.

در اینجا دو مطلب است: یکی اینکه آیا این جمله را علی علیه السلام فرموده است؟

یعنی سند این گفتار چیست و از کجاست؟ بحث دوم این است که قطع نظر از اینکه گویندهٔ این کلام چه کسی باشد، آیا این جمله ممکن است مفهوم درستی داشته باشد یا نه؟.

اما قسمت اول. این جمله تاکنون در هیچ کتابی از کتبی که قابل اعتماد باشد بلکه کتبی که قابل اعتماد نباشد ولی این جمله در آن به شکل حدیث از علی علیه السلام روایت شده باشد، دیده نشده است؛ یعنی در نهج البلاغه این جمله نیست، در کتب اربعه هم نیست، در کتابهای حدیثی که بعد نوشته شده و در آنها حتی احادیث

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۱۸۴

ضعیف را هم جمع‌آوری کرده‌اند مانند بحار الأنوار نیز نیست، اخیراً شایع شده است.

یعنی از زمانی که معروف شده است که این جمله از امیر المؤمنین است، بیش از پنجاه شصت سال نمی‌گذرد. حتی در کتابهایی که در صد سال قبل هم نوشته‌اند، وجود ندارد و من در چند سال پیش در یکی از کتابهای تاریخی قدیمی یعنی ناسخ التواریخ آن هم به طور تصادفی و در شرح حال افلاطون به آن برخوردم که افلاطون گفته است: بچه‌هایتان را با اخلاق خودتان تربیت نکنید برای اینکه آنها برای زمان دیگری آفریده شده‌اند. آنجا فهمیدم که آن کسی که اول بار گفته است که این جمله از امیر المؤمنین است، یا اشتباه کرده یا از افرادی بوده است که غرض دارند؛ جمله‌هایی را که می‌دانند از یک پیشوای دینی نیست برای اینکه مطلب خودشان را مورد استفاده قرار بدهند، به یک پیشوای دینی منتسب می‌کنند.

علی الظاهر یک چنین جمله‌ای از امیر المؤمنین صادر نشده است. البته نمی‌شود گفت قطعاً امیر المؤمنین چنین جمله‌ای نگفته است، چون به قول طلبه‌ها: عَدَمُ الْوِجْدانِ لا یَدُلُّ عَلیٰ عَدَمِ الْوُجود. هر جمله‌ای که امیر المؤمنین فرموده است که در دسترس نیست. ولی این را می‌توانیم بگوییم که ما هیچ مدرکی برای این جمله نداریم. پس ما از این نظر که این جمله از امیر المؤمنین هست یا نه بحثی نداریم. ولی آیا این مطلب فی حد ذاته حرف درستی است یا نه؟

مسئلهٔ نسبیت اخلاق

مسئله‌ای است که از قدیم الایام میان دانشمندان و فلاسفه مطرح بوده و الآن هم مطرح است به نام «نسبیت اخلاق»؛ یعنی اخلاق جزء امور نسبی است، بدین معنی که به طور کلی هیچ خُلقی خوب نیست و به طور مطلق هیچ خُلقی بد نیست؛ یعنی هیچ صفتی را نمی‌شود گفت مطلقاً خوب است در هرجا و هر زمان، و هیچ صفتی را نمی‌شود گفت مطلقاً بد است در هرجا و هر زمان، بلکه هر صفت خوبی در یک جا و یک زمان، در یک شرایط خاص خوب است و همان صفت در یک اوضاع و احوال و یک شرایط خاص دیگر بد است. این را «نسبیت اخلاق» می گویند و عدهٔ زیادی هم طرفدار دارد، کما اینکه یک مبحث دیگری هم در باب عدالت هست که آن را «نسبیت عدالت» می گویند. عدالت چیزی است که تمام افراد بشر آن را خوب می‌دانند. آیا عدالت یک مفهوم مطلق است یا یک مفهوم نسبی؟ مفهوم مطلق است
فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۱۸۵
یعنی یک کار را همیشه می‌توان گفت عدالت و خوب است.
ممکن است نظر گوینده در جملهٔ «لا تُؤَدِّبوا اوْلادَکُمْ بِاخْلاقِکُمْ» به همین نسبیت اخلاق باشد، یعنی اخلاقی که تو داری ممکن است خوب باشد ولی به درد بچهٔ تو نمی‌خورد. بحث نسبیت اخلاق و نسبیت عدالت را بعداً مطرح می کنم و الآن عرض می کنم که نسبیت اخلاق دروغ است، یعنی این‌طور نیست که هرچه که نام اخلاق روی آن باشد نسبی است. ولی این جمله می‌تواند یک معنای دیگری داشته باشد و آن اینکه «لا تُؤَدِّبوا» یعنی ادب نکنید. اینجا باید توضیح بدهم:

فرق اخلاق و آداب

ما یک سلسله امور داریم که به آنها آداب می گویند و یک سلسله امور دیگر داریم که به آنها اخلاق می گویند. اخلاق غیر از آداب است. اگر مقصود گوینده از این جمله این باشد که لا تُخَلِّقوا اوْلادَکُمْ بِاخْلاقِکُمْ فرزندانتان را به اخلاق خودتان متخلّق نکنید، غلط است. ممکن است معنای این جمله این باشد: لا تُؤَدِّبوا اوْلادَکُمْ بِآدابِکُمْ به فرزندانتان آداب خودتان را نیاموزید، بلکه حساب آداب آینده را بکنید.
پس ما باید فرق بین اخلاق و آداب را بدانیم. اخلاق مربوط است به خود انسان؛ یعنی مربوط است به اینکه انسان به غرایز خودش یعنی به طبیعت خودش چه نظامی بدهد، خودش را چگونه بسازد. نظام دادن به غرایز را اخلاق می گویند.
انسان دارای غرایز مختلفی است. علمای قدیم می گفتند در انسان سه قوهٔ اصلی هست (و گاهی چهارتا): یکی قوهٔ عاقله (قوهٔ عقل)، دیگر قوهٔ شهوانی «۱» و سوم قوهٔ غضبیه. این‌طور دسته‌بندی کرده بودند که قوهٔ شهوانی کارش جلب منافع است، انسان را وادار می کند که منافع خودش را طلب کند. قوهٔ غضبیه «۲» قوهٔ دفع است، نیرویی است که به طور خودکار انسان را وادار می‌کند که چیزهایی را که برای خودش بد و مضر تشخیص می‌دهد دفع کند. همین‌طور که در جسم انسان قوهٔ دفع هست، در روحش هم هست. انسان وقتی غذا می‌خورد آن را می‌جود. غذا وارد معده می‌شود و پس از هضم، وارد روده‌ها شده و سپس از جدار روده‌ها جذب

---

(۱) مقصود، تنها شهوت جنسی نیست.

(۲) مقصود، غضب و خشم به معنای خاص نیست.

می‌شود. ولی یک زواید و فضولاتی هست که اینها به درد بدن نمی‌خورد. نیروی دیگری اینها را بیرون می‌برد. در روح هم همین‌طور است.
یک قوهٔ دیگر هست به نام قوهٔ عقل که قوهٔ حسابگری است. هر قوه‌ای فقط کار خودش را حساب می کند. مثلًا شهوتِ خوردن در انسان هست. آن قوه‌ای که کارش خوردن است دیگر حسابی در دستش نیست، فقط احساس لذت می کند، می گوید فقط باید بخورم. قوهٔ جنسی هم هیچ حسابی در آن نیست جز آنکه بخواهد عمل جنسی انجام دهد. همچنین است قوهٔ غضب. ولی اینها باید حسابی داشته باشند.

مطهری، شهید مرتضی، فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ۳ جلد، قم - ایران، اول، ه ق

باید انسان به این قوا یک نظمی بدهد. اگر شما یکی از قوا را آزاد بگذارید که کار خودش را انجام بدهد، این آزادی دستگاه شما را خراب و فاسد می کند. مثلًا چشم از دیدن برخی امور لذت می‌برد، دیگر حسابی در دستش نیست. زبان می گوید من از خوردن فلان چیز لذت می‌برم، بگذار لذتم را ببرم. اما یک حساب دیگری هست و آن اینکه تنها این نیست که باید لذت ببری؛ بعد از این لذت باید ببینی بر سر این اجتماع بدنی و شخصیت انسان چه می‌آید، باید برایش نظمی قائل شد. عقل باید بر این بدن و بر این شخصیت حکومت کند و به هرکدام سهمی بدهد. این، معنای نظام دادن به غرایز است.
غرض این جهت است که نظام دادن به غرایز یعنی سهم‌بندی کردن تمام غرایز تحت حکومت قوهٔ عقل. تمام اینها سهم دارند. اتفاقاً در اخبار ما هم این‌طور وارد شده است که چشم تو حق دارد، دست تو حق دارد، شکم تو حق دارد، تمام غرایز تو حق دارند.
یکی از کارهای دین همین است، چون عقل به تنهایی قادر نیست که به حساب اینها برسد. دین با تکالیفی که دارد، سهم‌بندی‌های اینها را مشخص می کند. به این امر، ما اخلاق می گوییم. البته منحصر به این نیست؛ یعنی اخلاق بد تنها از این ناحیه پیدا نمی‌شود که سهم یکی بیشتر است سهم دیگری کمتر، بلکه سهم یکی را زیادتر دادن و سهم دیگری را کمتر دادن عوارضی ایجاد می کند. چنانکه جامعه- که گویی الگوی بدن انسان است- اگر در آن تقسیمات طبقاتی غلط صورت بگیرد به طوری که یکی همه چیز داشته باشد و دیگری هیچ چیز نداشته باشد، هم آنهایی که همه چیز دارند فاسد می‌شوند و هم آنهایی که هیچ چیز ندارند، و یک سلسله مفاسد در اجتماع از ناحیهٔ هر دو پیدا می‌شود. مثلًا اولین ضرر از ناحیهٔ آنهایی که زیادتر از

حد خودشان دارند این است که خودشان یک وجود عاطل و باطلی از آب درمی‌آیند. اگر هم خودشان در نیایند، بچه‌هاشان عاطل در می‌آیند. اینجور افراد امکان ندارد سه یا چهار نسل باقی بمانند. مفاسدی که از ناحیهٔ محرومین پیدا می‌شود [از آنجا ناشی می گردد که] می‌بینند کار را این کرده، زحمت را این کشیده، اما پولش به جیب دیگری رفته است. چقدر کینه پیدا می کند؟! بعد جنایت می کند، آدمکشی می کند، جمعیت تشکیل می‌دهد، انقلاب می کند، خونریزی می کند.
می‌بینید یک نوکری در یک خانه چندین نفر را می کشد. معلوم است؛ می‌بینند تمام افراد خانواده در ناز و نعمتند، خوشند،

دست به دست یکدیگر داده و غرق در شهوتند، البته ناراحت می‌شود. این ناراحتیها جمع می‌شود مانند انبار باروت. آن وقت است که در روزنامه‌ها می‌خوانید فلان نوکر زن خانواده را کشت، مرد خانواده را کشت، بچه را کشت، دختر را کشت. اینها حساب نکرده‌اند که جلو چشم او عیاشی می‌کنند.
عین این قضیه در قوای نفسانی انسان هست؛ یعنی اگر انسان بعضی از قوا را سیر کند و بعضی را گرسنه بگذارد، آن قوای گرسنه علیه قوای سیر طغیان و قیام می‌کنند و وجود این آدم را خراب می‌کنند. اینکه اسلام می‌گوید حقوق تمام قوا و نیروها را ادا کنید و بپردازید، برای همین است. می‌گوید تو می‌گویی روح دارم، جسم هم دارم. روح تو حق دارد، جسم تو هم حق دارد. می‌گویی من غریزهٔ دینی دارم، احساس عبادت در من هست، شهوت هم در من هست. می‌گوید حق هر دو را باید بدهی، نه اینکه یکی را فدای دیگری بکنی. خیال نکنی که اگر از ناحیهٔ شهوات نفسانی و جسمانی بکاهی و دائم به عبادت بپردازی، آن قوای شهوانی تو را آرام می‌گذارد. خیر، بلکه طغیان می‌کند. اینکه پاپها مقید بوده و هستند که اصلًا ازدواج نکنند، همان محروم گذاشتن یک طبقه از طبقات جامعهٔ بدن است. بعد ببینید تاریخ چه جنایتها در این مورد می‌نویسد! فکر می‌کنم تزار است که می‌گویند او فرزند حرام یکی از پاپها بوده است. نمی‌شود گفت که آن پاپ بدجنس بوده، بلکه روشش غلط بوده است. در روزنامه نوشته بودند خانهٔ کشیشی را که بر اساس قانون کشیشی باید همیشه محروم از ازدواج باشد، روی یک جنبهٔ سیاسی جستجو می‌کردند. یک وقت دیدند در زیر زمین آن یک حرمسرایی تشکیل داده و یازده زن در آنجا نگهداری می‌کرده است. عین این جریان در بدن انسان است.
فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۱۸۸
اخلاق، یک تقسیم حقوق روی غرایز انسان است. حال آیا اخلاق که معنایش تقسیم حقوق روی غرایز است، با زمانها فرق می‌کند؟ یعنی آیا سهم چشم انسان، سهم شکم انسان، سهم جاه طلبی «۱» انسان تغییر می‌کند؟ آیا این سهم‌بندی، این تقسیم کار که باید در بدن بشود تغییرپذیر است که بگوییم «لا تُؤَدِّبوا اوْلادَکُمْ بِاخْلاقِکُمْ» یعنی باید برای بچه‌تان یک سهم‌بندی غیر از سهم بندی‌ای که مربوط به خودتان است بکنید؟ نه، این در تمام زمانها یکی است، چون انسانها که عوض نمی‌شوند. اگر انسانی که در صد سال پیش بوده است با انسان امروز از لحاظ نیروها و غرایز فرق کرده است، سهم‌بندی‌ها هم فرق می‌کند. ولی انسان از این لحاظ ثابت است، در همهٔ زمانها یکی است.

آداب مربوط به هنرها و صنعتهاست

اما یک مسئلهٔ دیگر در کار است و آن مسئلهٔ آداب است. آداب مربوط به سهم‌بندی غرایز نیست، بلکه مربوط به این است که انسان غیر از مسئلهٔ اخلاق به یک امور اکتسابی- که باید اسم آنها را فنون گذاشت- نیز احتیاج دارد، یعنی به یک سلسله هنرها و صنعتها احتیاج دارد و باید آنها را یاد بگیرد. مثلًا انسان احتیاج دارد که خط نوشتن را یاد بگیرد. یاد گرفتنِ خط نوشتن جزء آداب است، یعنی باید باسواد بشود.
پیغمبر اکرم فرمود: «مِنْ حُقوقِ الْوَلَدِ عَلَی الْوالِدِ انْ یُحَسِّنَ اسْمَهُ وَ یُعَلِّمَهُ الْکِتابَةَ وَ یُزَوِّجَهُ اذا بَلَغَ» یعنی از حقوق پسر بر پدر است که اسم نیکو بر او بگذارد، نوشتن را به او بیاموزد و وقتی بالغ شد برای او همسر انتخاب کند. نوشتن، فن است، هنر است و به عبارت دیگر جزء آداب است. خیاطی جزء آداب است، جزء فنون است.
اسب سواری جزء فنون است. شناگری جزء فنون است. این آداب در زمانها فرق می‌کند. انسان نباید بچه‌اش را همیشه به آدابی که خود دارد مؤدّب کند. در زمانی که تو بودی، ادب تو اقتضا می‌کرد که نوشتن را بیاموزی، اما بعد ماشین تحریر و

ماشین پلی‌کپی پیدا شد. تو خودت خط نوشتن را بلد بودی. در زمان بعد دیگر تنها نوشتن کافی نیست، باید ماشین کردن را هم بلد بود. در زمان جنابعالی وسیلهٔ حمل و نقل

---

(۱) جاه طلبی یکی از غرایز انسان است. آن معنایی که بد است، جاه‌پرستی است. جاه طلبی یعنی اینکه انسان می‌خواهد در اجتماع محترم باشد. اگر انسان نخواهد محترم باشد، بد است. انسان باید به این معنی مقام را بخواهد که برای خدا بخواهد.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۱۸۹

اسب بود، شما می‌بایستی اسب سواری یاد می‌گرفتی. اما حالا یک مسئلهٔ دیگر در کار است و آن رانندگی است. در زمان تو این هنر وجود نداشت ولی در زمانی که بچه‌ات می‌خواهد زندگی کند دیگر اسب سواری معنی ندارد، باید به او رانندگی یاد بدهی. دیگر اینجا نباید کج‌سلیقگی به خرج داد و گفت همان کاری را که من بلدم باید بچهٔ من هم انجام بدهد. نه، «لا تُؤَدِّبوا اوْلادَكُمْ بِاخْلاقِكُمْ لِانَّهُمْ خُلِقوا لِزَمانٍ غَيْرِ زَمانِكُمْ».

مثلًا کسی بر اثر جهل و جمود می‌گوید: چون من خودم عطاری و زردچوبه‌فروشی کارم بوده است، بچهٔ من هم باید همین کار را بکند. فکر نمی‌کند که الآن کارهایی پیدا شده است که صد مرتبه بیشتر، هم برای دنیای خودش و هم برای آخرتش مفید است. اینها دیگر جمود است. این حساب، حساب آداب است. پس آیا اخلاق با مقتضیات زمان عوض می‌شود؟ خیر. آیا مقتضیات زمان آداب را عوض می‌کند؟ بله.

از جمله آداب، یکی هم رسوم میان مردم است. اینها را نه می‌شود گفت خوب است و نه می‌شود گفت بد است. مثلًا هر مردمی برای مجالس عروسی یک رسم مخصوصی دارند، در مجالس میهمانی یک رسم بالخصوصی دارند. جملهٔ دیگری را هم در دیوانی که منسوب به امیر المؤمنین است، به ایشان نسبت داده‌اند و آن این است: «بُنَيَّ اذا كُنْتَ فی بَلَدَةٍ غَريبَةٍ فَعاشِرْ بِآدابِها» یعنی بچه جان! اگر در شهری غریب بودی، به آداب آن شهر معاشرت کن. اینجا صحبت آداب است. مثلًا اگر در یک جا رفتی دیدی جمعیتی ایستاده غذا می‌خورند، تو هم آنجا بایست غذا بخور. اگر شما در میان عربها بروید، می‌بینید وقتی می‌خواهند چیزی را تعارف کنند آن را پرت می‌کنند. در اینجا اگر کسی بخواهد میهمانی بدهد، باید حتماً به اندازهٔ تعداد میهمانان جا داشته باشد. ولی آنجا این‌طور نیست، ممکن است جمعیت زیادی را در خانهٔ کوچکی دعوت کنند. فقط تا میهمان می‌آید، فوراً غذای او را می‌دهند و می‌رود. میهمان دیگر می‌آید همین‌طور. اما در ایران باید حتماً تمام میهمانها جمع بشوند، آن وقت به آنها غذا بدهند. حالا ما اگر به آنجا رفتیم باید مطابق آداب آنها عمل کنیم. دیگر انسان نباید تنگ نظری داشته باشد و بگوید من می‌خواهم فقط به آداب خودمان عمل کنم.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۱۹۰

عبادت و پرستش، نیاز ثابت انسان

اشاره

فَلَوْ لا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ..

به طور کلی برای هر انسانی لازم است که دارای فکر نقّادی باشد. قوهٔ نقّادی و انتقاد کردن به معنای عیب گرفتن نیست. معنای انتقاد، یک شیء را در محک قرار دادن و به وسیلهٔ محک زدن به آن، سالم و ناسالم را تشخیص دادن است. مثلًا انتقاد

از یک کتاب معنایش این نیست که حتماً باید معایب آن کتاب نمودار بشود، بلکه باید هرچه از معایب و محاسن داشته باشد آشکار بشود. انسان باید در هر چیزی که از دیگران می‌شنود نقّاد باشد، یعنی آن را بررسی و تجزیه و تحلیل کند. صرف اینکه یک حرفی در میان مردم شهرت پیدا می‌کند خصوصاً که با یک بیان زیبا و قشنگ باشد، دلیل بر این نیست که انسان حتماً باید آن را بپذیرد و قبول کند. بویژه در امر دین و آنچه که مربوط به دین است، انسان باید نقّاد باشد.

آنچه که در شبهای گذشته راجع به احادیث بحث می‌کردیم که پیغمبر فرمود:

آنچه را که از من می‌شنوید به قرآن عرضه بدارید، اگر موافق است بپذیرید و اگر مخالف است نه، خود نوعی نقّادی است. حدیثی است که من عین عبارات آن یادم نیست ولی مضمون آن یادم است که ائمهٔ ما آن را از حضرت عیسای مسیح نقل

کرده‌اند. تقریباً مضمونش این است: شما که علم را فرا می‌گیرید، اساس کار این است که نقّاد باشید؛ یعنی قدرت انتقاد در شما باشد، کورکورانه تسلیم نشوید، خواه گوینده صالح باشد و خواه ناصالح. در بین حدیث دارد: «کونوا نُقّادَ الْکَلام».

حدیث دیگر که فی الجمله از آن یادم هست، راجع به اصحاب کهف است که داستان آنها در قرآن آمده است: إِنَّهُمْ فِتْیَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَ زِدْنَاهُمْ هُدیً. وَ رَبَطْنا عَلی قُلُوبِهِمْ «۱» ... معروف است که اینها صرّاف و صیرفی بوده‌اند. این سخن را به این معنی گرفته‌اند که کار آنها صرافی بوده است. ائمهٔ ما فرموده‌اند که در این نسبت که گفته‌اند اینها صراف طلا و نقره بوده‌اند، اشتباه شده است؛ «کانوا صَیارِفَةُ الْکَلامِ» صراف سخن بودند نه صراف طلا و نقره؛ یعنی مردمان حکیم و دانایی بوده‌اند و چون حکیم بوده‌اند وقتی حرفی به آنها عرضه می‌شد، آن حرف را می‌سنجیدند. تفقّه در دین که در این آیه ذکر شده است: فَلَوْ لا نَفَرَ مِنْ کُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طائِفَةٌ لِیَتَفَقَّهُوا فِی الدِّینِ مستلزم این است که انسان واقعاً نقّاد باشد و کار نقّادی او به آنجا کشیده شود که هر چیزی را که گفته می‌شود و با امر دین تماس دارد، بتواند تجزیه و تحلیل کند.

همین جمله‌ای که من دیشب نقل کردم و گفتم اخیراً معروف شده است و به حضرت امیر المؤمنین نسبت داده‌اند: «لا تُؤَدِّبوا اوْلادَکُمْ» ... از باب تعبیر لفظی خیلی زیبا و قشنگ است، خیلی سازگار است. روی همین جهت می‌بینید یک مقبولیتی در میان افراد پیدا کرده است و هرکس در هر جایی این جمله را می‌گوید.

حکایتی از دورهٔ نوجوانی

الآن حکایتی یادم آمد: من در سنین چهارده پانزده سالگی بودم که مقدمات کمی از عربی خوانده بودم. بعد از واقعهٔ معروف خراسان بود و حوزهٔ علمیهٔ مشهد بکلی از بین رفته بود و هرکس آن وضع را می‌دید می‌گفت دیگر اساساً از روحانیت خبری نخواهد بود. جریانی پیش آمده بود که احتیاج به نویسندگی داشت. از من دعوت کرده بودند. مقاله‌ای را نوشتم. مردی بود که در آن محل ریاست مهمی داشت. وقتی آن مقاله را دید، یک نگاهی به سر و وضع من انداخت. حیفش آمد، دید که من هنوز پابند عالم آخوندی هستم. شرحی گفت، نصیحت کرد که دیگر گذشت آن موقعی که

---

(۱) کهف/ ۱۳ و ۱۴

مردم به نجف یا قم می‌رفتند و به مقامات عالیه می‌رسیدند، آن دوره از بین رفت، حضرت امیر فرموده است بچه‌تان را مطابق زمان تربیت کنید. و بعد گفت: آیا دیگران که پشت این میزها نشسته‌اند شش تا انگشت دارند؟ و حرفهایی زد که من آن

فکرها را از مغزم بیرون کنم. البته من به حرف او گوش نکردم. بعد به قم رفتم و مدت اقامتم در قم پانزده سال طول کشید. بعد که به تهران آمدم، اولین اثر علمی که منتشر کردم کتاب اصول فلسفه بود. آن شخص هم بعد به نمایندگی مجلس رسید و مردی باهوش و چیز فهم بود و در سنین جوانی احوال خوبی نداشت ولی بعد تغییر حالی در او پیدا شد. تقریباً در حدود هجده سال از آن قضیه گذشته بود که اصول فلسفه منتشر شد و یک نسخه از آن به دستش رسید، و او یادش رفته بود که قبلًا مرا نصیحت کرده بود که دنبال این حرفها نرو. بعد شنیدم که هرجا نشسته بود به یک طرز مبالغه‌آمیزی تعریف کرده بود. حتی یک بار در حضور خودم گفت که شما چنینید، چنانید. همان جا در دلم خطور کرد که تو همان کسی هستی که در هجده سال پیش مرا نصیحت می‌کردی که دنبال این حرفها نرو. من اگر آن موقع حرف تو را گوش می‌کردم الآن یک میرزا بنویسی پشت میز اداره‌ای بودم، در حالی که تو الآن این قدر تعریف می‌کنی.

غرض این جهت است که برخی جمله‌ها به ذائقه‌ها شیرین می‌آید و مانند برق رواج پیدا می‌کند. اصلًا همان طوری که بعضی‌ها به وسایل مختلف برایشان پیشامدهای خوبی بروز می‌کند و بعضی‌ها هم بدشانس و بدبخت می‌باشند، اگر ملاحظه کرده باشید جمله‌ها هم این‌طور است. بعضی جمله‌ها یک جملات خوش‌شانسی هستند. این جملات بدون اینکه ارزش داشته باشند مثل برق در میان مردم رواج پیدا می‌کنند و حال آنکه جمله‌هایی هست صد درجه از اینها باارزش‌تر و حسن شهرت پیدا نمی‌کنند. این جملهٔ «لا تُؤَدِّبوا اوْلادَکُمْ بِاخْلاقِکُمْ» جزء جملات خوش شانس دنیاست و شانس بیخودی پیدا کرده است. در مورد این جمله من دیشب این‌طور عرض کردم: گواینکه این جمله به این معنی و مفهومی که امروزیها استعمال می‌کنند غلط است ولی یک معنا و مفهوم صحیحی می‌تواند داشته باشد که غیر از چیزی است که امروزیها از آن قصد می‌کنند، و فرقی گذاشتم میان آداب و اخلاق که آداب غیر از اخلاق است. آن وقت آداب را دوگونه ذکر کردیم: ممکن است مقصود از آداب اموری باشد که در واقع امروز به آنها فنون می‌گویند. علاوه بر

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۱۹۳

اخلاق، علاوه بر صفات خاص روحی، علاوه بر نظمی که انسان باید به قوای روحی خودش بدهد که نامش اخلاق است، برای هرکس لازم و واجب است که یک سلسله فنون را یاد بگیرد. البته آن هم اندازه‌ای دارد؛ یعنی فنی را باید بیاموزد که از آن فن یک اثر برای بشریت در جهت خیر برخیزد و ضمناً زندگی او را هم اداره کند.

در فنون است که انسان باید تابع زمان باشد. اگر لا تُؤَدِّبوا اوْلادَکُمْ بِآدابِکُمْ بگوییم، درست است یا لا تُؤَدِّبوا اوْلادَکُمْ بِفُنونِکُمْ حرف درستی است چون زندگی متغیر است، انسان نباید در اینجور چیزها جمود به خرج بدهد و همیشه بخواهد به اولادش آن فنی را بیاموزد که خودش داشته است در صورتی که ممکن است همان فن به شکل بهتر و کاملتر در زمان جدید پدید آمده باشد.

دو قسم آداب و رسوم

مسئلهٔ دیگری که گفتم و بعد، از سؤالات آقایان معلوم شد که احتیاج به توضیح بیشتری دارد مسئلهٔ آداب و رسوم است. آداب و رسوم بر دو قسم است. بعضی از آنها از نظر شرعی «سنن» نامیده می‌شود، یعنی شارع روی آنها نظر دارد. شارع، آن آداب را به صورت یک مستحب توضیح داده است و نظر به اینکه اسلام هیچ دستوری را گزاف نمی‌دهد، اموری را که اسلام سنت کرده است ما باید به صورت یک اصل حفظ کنیم. مثلًا اسلام برای غذا خوردن آدابی ذکر کرده است. اسلام دین تشریفاتی نیست، بلکه اگر آدابی را ذکر کرده حساب نموده است. مثلًا اگر می‌گوید مستحب است «اطالَةُ الْجُلوسِ عِنْدَ

الْمائِدَة» یعنی طول دادن نشستن بر سر سفره، مستحب است انسان غذا را زیاد بجود، مستحب است بِسْمِ اللّهِ* بگوید، مستحب است الْحَمْدُ لِلّهِ* بگوید، مستحب است دست را قبل و بعد از غذا بشوید؛ اینها تشریفاتی نیست، حقایق است. اسلام به سلامت انسان اهمیت می‌دهد؛ می‌خواهد دندان، معده و اعصاب انسان سالم باشد. تنها به جنبه‌های روانی نمی‌پردازد. آدمی که سر سفره با عجله غذا می‌خورد، این خودش منشأ مرض می‌شود. این، یک حسابی است که به یک زمان اختصاص ندارد و برای تمام زمانهاست. اسلام می گوید مستحب است لقمه را کوچک بردارید، مستحب است زیاد بجوید، مستحب است دست را قبل از غذا بشویید.

حدیثی نقل می کنند که حضرت علی علیه السلام مزرعه‌ای داشت. مردی به نام

ابی نیزر می گوید: روزی حضرت به مزرعه آمد. خودش کلنگ برداشت و در یک چاه فرو رفت. مدت زیادی در آن چاه عمل مقنّی گری انجام می‌داد و خیلی هم به تندی کار می کرد. یک وقت از چاه بیرون آمد در حالی که عرق از سر و صورت او جاری بود.

بعد فرمود: آیا اینجا غذایی حاضر هست؟ گفتم: بله، مقداری کدو هست، خدمتتان بیاورم؟ فرمود: بسیار خوب، بیاور. حضرت برخاست و به سر نهر آبی رفت، دست خودش را با شن شست. وقتی که خوب پاکیزه شد و خواست با دستهای خودش آب بخورد، گفت: «انَّ کَفَّیَّ انْظَفُ الْآنِیَةِ» دو دست من تمیزترین ظرفهاست. بعد با دست خودش آب خورد.

این، حساب نظافت است. مستحب است خلال کردن، مستحب است مسواک کردن. اینها دیگر زمان و مکان ندارد. اما آنهایی که من عرض کردم، زمان و مکان دارد.

این نکته را توجه داشته باشید که بعضی‌ها جمود به خرج می‌دهند، خیال می کنند که چون دین اسلام دین جامعی است، پس باید در جزئیات هم تکلیف معینی روشن کرده باشد. نه، این‌طور نیست. یک حساب دیگری در اسلام است.

اتفاقاً جامعیت اسلام ایجاب می کند که اساساً در بسیاری از امور دستور نداشته باشد؛ نه اینکه هیچ دستور نداشته باشد، بلکه دستورش این است که مردم آزاد باشند و به اصطلاح تکلیفی در آن امور نداشته باشند. از جمله حدیثی است به این مضمون: «انَّ اللّهَ یُحِبُّ انْ یُؤْخَذَ بِرُخَصِهِ کَما یُحِبُّ انْ یُؤْخَذَ بِعَزائِمِهِ» (خیلی مضمون عجیبی است!) خدا دوست دارد در مسائلی که مردم را آزاد گذاشته است، مردم هم آزاد باشند؛ یعنی مسائل آزاد را آزاد تلقی کنند، از خود چیزی در نیاورند، آن را که رخصت است آزاد بدانند.

امیر المؤمنین می‌فرماید: «انَّ اللّهَ حَدَّدَ حُدوداً فَلا تَعْتَدوها وَ فَرَضَ فَرائِضَ فَلا تَتْرُکوها» یعنی خدا یک چیزهایی را واجب کرده است، آنها را ترک نکنید، یک چیزهایی را هم ممنوع اعلام کرده است، به آنها تجاوز نکنید. «وَ سَکَتَ لَکُمْ عَنْ اشْیاءَ وَ لَمْ یَدَعْها نِسْیاناً فَلا تَتَکَلَّفوها» «۱» خدا دربارهٔ بعضی از مسائل سکوت کرده است. البته فراموش نکرده، بلکه خواسته است که سکوت کند و بندگانش در آن مسائل آزاد و مختار

(۱) نهج البلاغه، حکمت ۱۰۵ [قریب به این عبارت.]

باشند. در آنچه که خدا مردم را آزاد گذاشته است، شما دیگر تکلیف معین نکنید.

پس آن موضوعی که عرض کردم یک سلسله آداب و رسوم در میان مردم هست که اگر انسان آنها را از طریق مثبت انجام

بدهد نه جایی خراب می‌شود و نه جایی آباد و اگر ترک هم بکند همین‌طور، مسائلی است که خدا در آن مسائل سکوت کرده است. بشر یک حالتی دارد که هیچ وقت از او جدا نمی‌شود و آن این است که علاقه‌ای به بعضی از تشریفات دارد. یک رازی در این مسائل است. دیگر نباید گفت حتماً باید این کار را بکند. این، مسئله‌ای بود که من امشب لازم دانستم دربارهٔ آن توضیحی بدهم.

معنی پرستش

امشب می‌خواهم قسمتی از عرایضم را اختصاص بدهم به یکی از خُلقهای ثابت همگانی تغییرناپذیر و نسخ‌ناپذیر که زمان هیچ وقت نمی‌تواند در آن تأثیر داشته باشد و آن موضوع عبادت و پرستش است. یکی از حاجتهای بشر پرستش است.
پرستش یعنی چه؟ پرستش آن حالتی را می‌گویند که در آن انسان یک توجهی می‌کند از ناحیهٔ باطنی خودش به آن حقیقتی که او را آفریده است و خودش را در قبضهٔ قدرت او می‌بیند، خودش را به او نیازمند و محتاج می‌بیند؛ در واقع سیری است که انسان از خلق به سوی خالق می‌کند. این امر اساساً قطع نظر از هر فایده و اثری که داشته باشد، خودش یکی از نیازهای روحی بشر است. انجام ندادن آن، در روح بشر ایجاد عدم تعادل می‌کند.
مثال ساده‌ای عرض می‌کنم: اگر ما کجاوه‌ای داشته باشیم و حیوانهایی، خورجینهایی که روی این حیوانها می‌گذارند باید تعادلشان برقرار باشد. نمی‌شود یک طرف پر باشد و طرف دیگر خالی. انسان در وجود خودش خانهٔ خالی زیاد دارد. در دل انسان جای خیلی چیزها هست. هر احتیاجی که برآورده نشود، روح انسان را مضطرب و نامتعادل می‌کند. همان‌طور که دیشب عرض کردم اگر انسان بخواهد در تمام عمر به عبادت بپردازد و حاجتهای دیگر خود را بر نیاورد، همان حاجتها او را ناراحت می‌کند. عکس مطلب هم این است که اگر انسان همیشه دنبال مادیات برود و وقتی برای معنویات نگذارد، باز همیشه روح و روان او ناراحت است.
فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۱۹۶
نهرو مردی است که از سنین جوانی لامذهب شده است. در اواخر عمر یک تغییر حالی در او پیدا شده بود. خودش می‌گوید: من، هم در روح خودم و هم در جهان یک خلئی را، یک جای خالی را احساس می‌کنم که هیچ چیز نمی‌تواند آن را پر کند مگر یک معنویتی. و این اضطرابی که در جهان پیدا شده است، علتش این است که نیروهای معنوی جهان تضعیف شده است. این بی‌تعادلی در جهان، از همین است.
می‌گوید: الآن در کشور اتحاد جماهیر شوروی این ناراحتی بسختی وجود دارد. تا وقتی که این مردم گرسنه بودند و گرسنگی به آنها اجازه نمی‌داد که دربارهٔ چیز دیگری فکر کنند، یکسره در فکر تحصیل معاش و در فکر مبارزه بودند. بعد که یک زندگی عادی پیدا کردند (الآن) یک ناراحتی روحی در میان آنان پیدا شده است.
در موقعی که از کار بیکار می‌شوند، تازه اول مصیبت آنهاست که این ساعت فراغت و بیکاری را با چه چیز پر کنند؟ بعد می‌گوید: من گمان نمی‌کنم اینها بتوانند آن ساعات را جز با امور معنوی با چیز دیگری پر کنند، و این همان خلئی است که من دارم.
پس معلوم می‌شود که واقعاً انسان یک احتیاجی به عبادت و پرستش دارد.
امروز که در دنیا بیماریهای روانی زیاد شده است، در اثر این است که مردم از عبادت و پرستش رو برگردانده‌اند. ما این را حساب نکرده بودیم ولی بدانید هست، حقیقتاً هست: نماز قطع نظر از هر چیزی طبیب سرِ خانه است؛ یعنی اگر ورزش برای

سلامتی مفید است، اگر آب تصفیه شده برای هر خانه‌ای لازم است، اگر هوای پاک برای هرکس لازم است، اگر غذای سالم برای انسان لازم است، نماز هم برای سلامتی انسان لازم است. شما نمی‌دانید اگر انسان در شبانه روز ساعتی از وقت خودش را اختصاص به راز و نیاز با پروردگار بدهد، چقدر روحش را پاک می‌کند! عنصرهای روحی موذی به وسیلهٔ یک نماز از روح انسان بیرون می‌رود. در یک جلسه که راجع به عبادت صحبت می‌کردم، گفتم نگویید اسلام دین اجتماعی است، اسلام دین اخلاق است، چطور؟ اسلام دین همهٔ اینهاست. اسلام بالاترین حرف را دربارهٔ تعلیمات اجتماعی گفته است. می‌فرماید: لَقَدْ أَرْسَلْنا رُسُلَنا بِالْبَيِّناتِ وَ أَنْزَلْنا مَعَهُمُ الْكِتابَ وَ الْمِيزانَ لِيَقُومَ النّاسُ بِالْقِسْطِ «۱» تمام پیغمبران را فرستادیم برای اینکه در

---

(۱) حدید/ ۲۵

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۱۹۷

میان مردم عدالت اجتماعی پیدا بشود. اسلام برای اخلاق خوب بالاترین حرفها را زده است. می‌فرماید: هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آياتِهِ وَ يُزَكِّيهِمْ وَ يُعَلِّمُهُمُ الْكِتابَ وَ الْحِكْمَةَ «۱». ولی آیا اسلام که ارزش تعلیمات اجتماعی را این قدر بالا برده، از ارزش عبادت چیزی کاسته است؟ ابداً، ارزش عبادت را هم یک ذره نکاسته است، بلکه مقام عبادت را در مافوق همهٔ اینها حفظ کرده است.

عبادت، سرلوحهٔ تعلیمات اسلامی

از نظر اسلام سرلوحهٔ تعلیمات، عبادت است. اگر عبادت درست باشد آن دوتای دیگر درست می‌شود و اگر عبادت نباشد آن دوتا واقعیت پیدا نمی‌کند. باور نکنید که یک کسی در دنیا پیدا بشود که در مسائل اخلاقی و اجتماعی، مسلمان خوبی باشد ولی در مسائل عبادی مسلمان خوبی نباشد. ما برای آدم نماز نخوان چیزی از مسلمانی قائل نیستیم. امیر المؤمنین فرمود: بعد از ایمان به خدا چیزی در حد نماز نیست. پیغمبر اکرم فرمود: نماز مثل چشمهٔ آب گرمی است که در خانهٔ انسان باشد و انسان روزی پنج بار در آن آب گرم شستشو کند. «تَعاهَدوا امْرَ الصَّلاةِ وَ حافِظوا عَلَيْها» «۲» (کلام امر است) یعنی رسیدگی به کار نماز بکنید، محافظت بر نماز بکنید. خداوند به پیغمبر می‌فرماید: وَ أْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلاةِ وَ اصْطَبِرْ عَلَيْها «۳» به خاندانت دستور بده که نماز بخوانند، خودت هم بر نماز صبر کن؛ یعنی نماز زیاد بخوان و آن را تحمل کن.

إِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ أَدْنى مِنْ ثُلُثَيِ اللَّيْلِ وَ نِصْفَهُ وَ ثُلُثَهُ وَ طائِفَةٌ مِنَ الَّذِينَ مَعَكَ «۴» خدا می‌داند که تو و افرادی که با تو هستند شبها بپامی‌خیزید، عبادت می‌کنید، خدا را پرستش می‌کنید. وَ مِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نافِلَةً لَكَ عَسى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقاماً مَحْمُوداً «۵» ای پیغمبر! قسمتی از شب را تهجّد کن (بر او واجب بود) شاید که خدا به این حال، تو را به مقام محمود برساند. امکان ندارد انسانی انسان کامل بشود بدون عبادت و پرستش. پیغمبر، پیغمبر

---

(۱) جمعه/ ۲

(۲) نهج البلاغه، خطبهٔ ۱۹۷

(۳) طه/ ۱۳۲

(۴) مزّمّل/ ۲۰

(۵) اسراء/ ۷۹

است و همان عبادتها و همان پرستشها و همان استغفارها. امام صادق می‌فرماید:
پیغمبر در هیچ مجلسی نمی‌نشست مگر اینکه بیست و پنج بار استغفار می‌کرد، می‌گفت: «اسْتَغْفِرُ اللّهَ رَبّی وَ اتوبُ الَیْهِ». علی بن أبی طالب، امیر المؤمنین است به اینکه وجود جامعی است: هم زمامدار عادلی است و هم عابد نیمه شبی. همان عبادتها به علی آن نیروهای دیگر نظیر روشن ضمیری را داده بود. نباید ارزش عبادت را فراموش کرد.
عدی بن حاتم نزد معاویه آمد در حالی که سالها از شهادت مولا گذشته بود.
معاویه می‌دانست که عدی یکی از یاران قدیمی مولاست، خواست کاری کند که این دوست قدیمی بلکه یک کلمه علیه حضرت سخن بگوید. گفت: عدی! «ایْنَ الطَّرَفاتُ؟» پسرانت چه شدند «۱»؟ عدی گفت: در رکاب مولایشان علی با تو که در زیر پرچم کفر بودی جنگیدند و کشته شدند. گفت: عدی! علی دربارهٔ تو انصاف نداد.
گفت: چطور؟ گفت: پسران خودش را نگه داشت و پسران تو را به کشتن داد. عدی گفت: معاویه! من دربارهٔ علی انصاف ندادم. نمی‌بایست علی امروز در زیر خروارها خاک باشد و من زنده باشم. ای کاش من مرده بودم و علی زنده می‌ماند. معاویه دید تیرش کارگر نیست. سبک این مرد این بود که وقتی می‌دید کارش با خشونت پیش نمی‌رود، لیّن می‌شد. گفت: عدی! الآن دیگر کار از این حرفها گذشته است. دلم می‌خواهد چون تو زیاد با علی بودی، یک قدری کارهایش را برایم توصیف کنی که چه می‌کرد. گفت: معاویه! مرا معذور بدار. گفت: نه، حتماً باید بگویی. عدی گفت:
حالا- که می‌خواهی بگویم، آنچه را که می‌دانم می‌گویم؛ نه اینکه مطابق میل تو سخن بگویم، بلکه حقیقت را می‌گویم.
گفت: بگو.
این مرد شروع کرد به صحبت کردن دربارهٔ علی. گفت: یکی از خصوصیات او این بود: «یَتَفَجَّرُ الْعِلْمُ مِنْ جَوانِبِهِ وَ الْحِکْمَةُ مِنْ نَواحِیهِ» مردی بود که علم و حکمت از اطرافش می‌جوشید. معاویه! علی آدمی بود که در مقابل ضعیف، ضعیف بود و در مقابل ستمکاران، نیرومند. با اینکه در میان ما می‌نشست و هیچ تکبری نداشت و بدون امتیاز می‌نشست، اما خدا یک هیبتی از او در دل مردم قرار داده بود که بدون

(۱) عدی سه پسر داشت که در سنین جوانی در رکاب حضرت در جنگ صفّین کشته شده بودند.
می‌خواست عدی را ناراحت کند، بلکه او از مولا اظهار نارضایتی کند.

اجازه نمی‌توانستیم حرف بزنیم و ... بعد گفت: معاویه! من می‌خواهم منظره‌ای را که به چشم خودم دیدم برایت بگویم. در یکی از شبها علی را در محراب عبادت دیدم.
دیدم مستغرق خدای خودش است و محاسنش را به دست مبارک گرفته، می‌گوید:
آه آه از این دنیا و آتشهای آن. می‌گفت: «یا دُنیا! غُرّی غَیْری».
آنچنان عدی علی را وصف کرد که دل سنگ معاویه تحت تأثیر قرار گرفت، به طوری که با آستینش اشکهای صورتش را پاک می‌کرد. آنگاه گفت: دنیا عقیم است که مانند علی بزاید.
وَ مَناقِبُ شَهِدَ الْعَدُوُّ بِفَضْلِها وَ الْفَضْلُ ما شَهِدَتْ بِهِ الْاعْداءُ
علی مردی است که دشمنانش دربارهٔ فضل و فضیلت او گواهی می‌دادند.

نظريۀ نسبيّت عدالت

اشاره

لَقَدْ أَرْسَلْنا رُسُلَنا بِالْبَيِّناتِ وَ أَنْزَلْنا مَعَهُمُ الْكِتابَ وَ الْمِيزانَ لِيَقُومَ النّاسُ بِالْقِسْطِ «۱».

بحث امشب ما در اطراف عدالت است که آیا عدالت نسبی است یا مطلق؟ اول ارتباط این بحث را با بحث خودمان در شبهای گذشته عرض بکنم، بعد وارد مطلب بشوم. عرایضی که ما در شبهای پیش عرض کردیم این بود که در ارتباط با مقتضیات زمان، بعضی امور تقاضاهای مختلف دارند. اینها همان اموری هستند که تغییرپذیرند. ولی یک سلسله تقاضاها و احتیاجات هستند که ثابت و لایتغیرند؛ اموری نیستند که در زمانهای مختلف تغییر بپذیرند، بلکه آنها را باید حفظ کرد.

انحراف زمان از اینها دلیل بر انحراف و فساد زمان است. به عبارت دیگر احتیاجات فردی و اجتماعی بشر بر دو قسم است: بعضی ثابت است و بعضی متغیر. ما در این زمینه باید در دو جبهه بجنگیم و با دو دسته طرف هستیم: یک دسته کسانی هستند که به احتیاجات متغیر اعتقاد ندارند و همۀ احتیاجات بشر را در تمام زمانها ثابت فرض می‌کنند، که ما نام آنها را جامدها می‌گذاریم. دستۀ دیگر افرادی هستند که ما

---

(۱) حدید/ ۲۵

آنان را جاهل می‌گوییم. اینها همه چیز را تغییرپذیر می‌دانند. بنا به فرض جامدها، در مقتضیات زمان، چیزی که باید وضع خودش را به تبع زمان تغییر بدهد وجود ندارد، و طبق نظر جاهلها هیچ چیزی در عالم وجود ندارد که در همۀ زمانها یکنواخت و ثابت باشد. این، اصول مطالبی بود که شبهای قبل روی آنها بحث می‌کردیم.

طبقۀ جاهلها دو فرضیۀ نیمه فلسفی دارند «۱». دو فرضیه است که اگر کسی آنها را بپذیرد، باید حرف جاهلها را بپذیرد که هیچ اصل ثابتی وجود ندارد. این دو فرضیه یکی نسبیت اخلاق است و دیگری نسبیت عدالت. اخلاق مربوط به حالت شخص و نظام دادن به غرایز شخصی است. عدالت مربوط به نظام اجتماعی است. فرضیۀ نسبیت اخلاق می‌گوید هیچ اخلاق ثابتی نمی‌تواند وجود داشته باشد، پس هیچ مکتب اخلاقی نمی‌تواند همیشه برای بشر برقرار باشد. فرضیۀ نسبیت عدالت می‌گوید عدالت یک امر نسبی است، بنابراین عدالتِ هیچ مکتبی نمی‌تواند برای همیشه برقرار باشد. حالا ما باید هر دوی اینها را تشریح بکنیم.

معنی نسبيّت

اما مسئلۀ نسبیت عدالت. اولًا کلمۀ «نسبیت» یعنی چه؟ بعضی از امور را نسبی می‌گویند و آن صفتی یا حالتی است که آن را با مقایسه با یک شیء معین می‌شود به چیزی نسبت داد. مثلًا بزرگی و کوچکی از امور نسبی است. اگر از شما بپرسند بزرگی چقدر است و کوچکی چقدر، آیا می‌توانید حدی برای آن معین کنید؟ یک وقت شما می‌گویید من امروز یک گوسفند بزرگی دیدم. خیلی هم مبالغه می‌کنید، می‌گویید به اندازۀ یک گوساله بود. گوسفند که یک حد متوسطی دارد، اگر به

انـدازهٔ یک گوسالـهٔ یک ساله باشـد خیلی بزرگ جلوه می‌کنـد. اما شـما اگر شتری را ببینید به اندازهٔ یک گاو، می‌گویید چه شـتر کـوچکی است! گوسـفند اگر در حـد گوسـاله باشـد می‌گوییـد بزرگ است ولی شـتر اگر در حـد گـاو باشـد می‌گویید کوچک است. چطور است که یک شیء در حد گوساله، بزرگ است و شیء دیگر در حد گاو، کوچک با

---

(۱) چون در میان دانشـمندان این حرفها وجود دارد ما پیشاپیش آنها را عنوان می‌کنیم تا مسـلمانان متوجه باشند و قبل از آنکه افراد جاهل آنها را عنوان کنند، جواب آماده داشته باشند.

آنکه گاو از گوساله بزرگتر است؟.

دوری و نزدیکی نیز از امور نسبی است. یک وقت می‌گویید خانهٔ ما نیروی هوایی است. می‌گویند خانهٔ شـما چقدر دور است! یک وقت هم می‌گوینـد قم نزدیک تهران است. اگر با مقیاس فاصـلهٔ شـهرها انـدازه بگیرنـد، قم را نزدیک فرض می‌کنند. اما اگر به مقیاس فاصلهٔ خانه‌ها حساب کنند، از اینجا تا نیروی هوایی دور است. این است که می‌گوییم دوری و نزدیکی یک امر نسبی است؛ یعنی نمی‌شود به طور کلی گفت دوری فلان مقدار است و نزدیکی فلان مقدار، بلکه باید گفت دوری و نزدیکی نسـبت به چیست و در چه مقیاسـی است. این امور را که به نسـبتها فرق می‌کننـد، امور نسبی می‌گویند و به طور کلی نمی‌شود روی آنها حکم کرد؛ یعنی تا دو شـیء را مقایسه نکننـد و با مقیاس معینی اندازه نگیرند، نمی‌شود روی این مفاهیم حکم کرد. ولی بعضـی از امور، مطلق است. البته برخی این مطلب را انکار می‌کننـد و می‌گوینـد امر مطلق وجود ندارد، که این هم حرف غلطی است. در هر حال بعضـی از امور، امور مطلق است مثل اعداد و همچنین مقادیر. آیا عدد ۲۰ نسبت به اشیاء فرق می‌کند؟ یعنی اگر بگوییـد بیست گردو یـا بگوییـد بیست سـتاره، اینهـا در عـدد با هم فرق می‌کنـد؟ نه، عـدد آنها یکی است، از لحاظ کمیت با هم فرقی ندارند. مقادیر نیز همین‌طور است. حتی دربارهٔ زمان هم این گونه است. مقادیر، مطلق است. مثلًا پارچه را با متر می‌سـنجند. اگر مقدار پارچه را معین کنند مثلًا بگویند ۸۰/ ۱ متر و یا بگویند انسان طولش ۸۰/ ۱ متر است، در اینجا ۸۰/ ۱ نسبت به همه جا و همه کس فرق نمی‌کند در صورتی که در بزرگی و کوچکی، اینها خیلی فرق می‌کرد.

معلوم شد که بعضی امور نسبی هستند و بعضی دیگر مطلق.

راجع به خیلی از امور این بحث پیش آمـده است که آیـا نسـبی هسـتند یـا مطلق، از جمله در بـاب خود علم، خود حقیقت. آیا حقیقت نسبی است یا مطلق؟ آیا علم نسبی است یا مطلق؟ که نمی‌خواهیم وارد این بحث بشویم.

حال می‌خواهیم ببینیم آیا عـدالت نسبی است یا مطلق؟ اگر عدالت نسبی باشد، آن وقت حرف آن جاهلها به کرسـی می‌نشـیند که عـدالت نسبی است، در نتیجه در هر جامعه‌ای یک جور است، در هر زمان هم یک جور است. پس عـدالت نمی‌تواند یک دسـتور مطلق داشـته باشـد و بنابراین هیـچ مکتبی نمی‌توانـد یک دسـتور مطلق بدهد و بگوید این عدالت است و باید همیشه و همه جا اجرا شود. حد اکثر می‌تواند برای

زمان و مکان خودش دسـتور عـدالت بدهـد. امکان نـدارد که عدالت برای همهٔ زمانها و مکانها یک جور بشود، همین‌طور که امکان نـدارد بزرگی و کوچکی برای همـهٔ اشیاء یک جور باشد. اگر این حرف درست باشد که عدالت نسبی است، آن وقت حرف آنها درست است. ولی اگر عدالت مطلق باشد، آنگاه حرف ما درست است.

تعریف عدالت

ما باید عدالت را تعریف کنیم که عدالت چیست؟ از روی تعریف آن می‌توانیم بفهمیم که عدالت جزء امور مطلق است یا نسبی. آنچنان که من مجموعاً یافته‌ام، عدالت را سه جور می‌شود تعریف کرد: یکی اینکه عدالت یعنی مساوات، چون از مادهٔ عدل است و عدل یعنی برابری. یک معنای عدالت برابری است، بلکه اصلًا معنا و ریشهٔ اصلی عدالت همان برابری است. در قرآن هم این ماده بعضی جاها معنای برابری می‌دهد، نظیر آنجا که می‌فرماید: ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ «۱» کفار غیر خدا را با خدا برابر می‌کنند، مساوی قرار می‌دهند. یک وقت هست که ما عدالت را به معنای مساوات و برابری تعریف می‌کنیم. آیا درست است یا نه؟ جواب این است که تا مقصودمان از مساوات چه باشد؟ مساوات در چه؟ بعضی‌ها عدالت را مساوات تعریف می‌کنند و مساوات را هم این می‌دانند که تمام افراد بشر از لحاظ تمام نعمتهایی که داده شده است در یک سطح زندگی کنند؛ یعنی معنای مساوات این است که همهٔ افراد یک جور غذا گیرشان بیاید و همه یک جور ثروت داشته باشند، همهٔ مردم یک جور خانه و مسکن داشته باشند، همه یک جور مرکب داشته باشند، همهٔ مردم از چیزی که آنها موجب سعادت می‌نامند به طور مساوی بهره‌مند شوند (مثلًا مال و ثروت یکی از موجبات سعادت است، خانه و زندگی از موجبات سعادت است)؛ عدالت یعنی همهٔ مردم از چیزهایی که موجبات سعادت است، برابر داشته باشند. اگر ما عدالت را اینجور معنی کنیم، درست نیست و این عدالت ظلم است، چرا؟.

اولًا این گونه عدالت امکان‌پذیر نیست، از این نظر که بعضی از موجبات سعادت چیزهایی است که در اختیار ماست و بعضی دیگر در اختیار ما نیست و

---

(۱) انعام/ ۱

نمی‌توانیم آنها را برابر کنیم، برای اینکه همهٔ موجبات سعادت ثروت و مرکب و غذا و این نوع چیزها نیست. اینها قسمتی از موجبات سعادت است. ارسطو می‌گوید: موجبات سعادت نُه چیز است (با اینکه از نه چیز بیشتر است). سه چیز از موجبات سعادت در بدن است، سه چیز در روح انسان است و سه چیز در خارج از بدن و روح یعنی خارج از وجود انسان است. آن سه چیز که در بدن انسان است یکی سلامت است، دیگری قدرت و نیرومندی و سوم جمال و زیبایی بالاخص برای زن. آن سه چیز از موجبات سعادت که در روح انسان است یکی عدالت است، دیگری حکمت و دانش است- که آدم دانا و نادان در یک سطح از سعادت نیستند- و سوم شجاعت است. شجاعتی که آنها می‌گویند به معنای زور بازو نیست، بلکه به معنی قوّت قلب است. اما سه چیزی که در خارج از وجود انسان است که نه در بدن است و نه در روح، یکی مال و ثروت است، دیگر پست و مقام است- که انسان یک مقامی در اجتماع داشته باشد- و سوم از نظر قبیله و فامیل است، که ارزش این موجبات سعادت همه به یک صورت نیست.

پس اگر بخواهیم عدالت را یعنی موجبات سعادت را بالسویه بین مردم تقسیم کنیم، در بعضی موارد امکان‌پذیر نیست. مثلًا مال و ثروت و آن چیزهایی را که از مال و ثروت به دست می‌آید، می‌توان به طور مساوی تقسیم کرد اما همه که اینها نیست. به عنوان مثال آیا پستها را می‌توان بالسویه تقسیم کرد؟ در یک کشور و لو سوسیالیستی مثل اتحاد جماهیر شوروی یا چین، مقامهای مختلفی است. بالاخره یک نفر مائوتسه تونگ یا چوئن لای خواهد بود، یک نفر است که از نعمت شهرت جهانی

بهره‌مند است. تمام مردم که نمی‌توانند علی السویه دارای مقامهای مساوی باشند. یا اینکه احترام را نمی‌شود علی السویه تقسیم کرد، محبوبیت را نمی‌شود بالسویه قسمت نمود. فرزند داشتن را آیا می‌شود تقسیم کرد؟ نه.

این ایراد را می‌توان به گونه‌ای رد کرد و آن اینکه بگوییم مساوات را لااقل در اموری که در اختیار بشر است برقرار می کنیم؛ یعنی در مسائل اقتصادی و در هر چیز که مربوط به جنبه‌های اقتصادی است، مساوات باشد. باز جوابش این است که این خودش عین بی‌عدالتی است. آیا در خلقت، همهٔ افراد از لحاظ استعداد و امکانات، مساوی آفریده شده‌اند؟ دارای استعداد فکری و مغزی مشابه هستند؟ آیا همه، استعداد هنری‌شان مثل یکدیگر است؟ چه رسد به استعداد فکری و مغزی در

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۲۰۵

انواع علوم که شاید نمی‌توان دو نفر را پیدا کرد که از این جهت کاملًا مثل هم باشند، همان‌طور که ما نمی‌توانیم دو نفر را پیدا کنیم که از لحاظ شکل ظاهری یک جور باشند. حتی دو نفر دوقلو را نمی‌توان گفت کاملًا شبیه یکدیگر هستند. همین‌طور است از لحاظ حالات روحی. حتی دو برادر دوقلو از لحاظ روحی مشابه نیستند، باز با هم اختلاف دارند. آیا افراد بشر از لحاظ قدرت بدنی با هم مساوی آفریده شده‌اند؟ از لحاظ احساسات و عواطف مساوی آفریده شده‌اند؟ از لحاظ تمایلات ذوقی یک جور آفریده شده‌اند؟ در یکی ذوق تجارت است، در یکی ذوق قضاء است، در یکی ذوق سیاست است و در دیگری ذوق تحصیل. حال که افراد، متفاوت آفریده شده‌اند پس محصول کار افراد با یکدیگر مساوی نیست؛ یعنی در یک نفر قدرت کار و کوشش بیشتر است و در دیگری کمتر. در اتحاد جماهیر شوروی هم همهٔ افراد، آن نبوغ خروشچف را ندارند. حالا که افراد از لحاظ نبوغ و قدرت کار و ابتکار مساوی نیستند، آیا باید علی رغم این تفاوتشان به آنها علی السویه پاداش بدهیم؟ یعنی اگر ما دو بچه را به مدرسه فرستادیم، یکی پرکار بود و دیگری تنبل، آیا آخر سال هنگام نمره دادن به آنها یک جور نمره بدهیم و بگوییم کشورمان کشور مساوات است و ما این تفاوتها را قائل نیستیم؟! آخر سال ببینیم آن شاگرد زرنگ نمره‌اش ۲۰ است و دیگری نمره‌اش ۵ است، بیاییم بین این دو معدل بگیریم و به هرکدام نمرهٔ ۵/ ۱۲ بدهیم که مساوی بشوند! این خلاف عدالت و عین ظلم است که یکی کار کند و دیگری تنبل باشد، محصول کار زرنگ را به تنبل بدهیم. گذشته از اینکه خلاف عدالت است خلاف مصلحت اجتماع هم هست، زیرا با این کار تنبل هیچ وقت زرنگ نمی‌شود و زرنگها هم تنبل خواهند شد. چون اگر محصول کار مرا به دیگری بدهند، من چه کار بکنم و چه کار نکنم با دیگری برابر هستم. من که دیوانه نیستم که کار بکنم! یکی قدرت ابتکارش بیشتر از دیگری است. یکی قدرت اختراع دارد، یکی ندارد. اگر آن که قدرت اختراع دارد ببیند سهمش با دیگری علی السویه است، پولی که به او می‌دهند مساوی است با آنچه به دیگری می‌دهند و در معرفی و شهرت هم- که پاداش دیگری است- اسم فرد را نمی‌برند و می گویند اجتماع این کار را کرده است، اصلًا این فرد ذوقش تحریک نمی‌شود که به دنبال اختراع برود. ذوق فرد وقتی به دنبال ابتکار و اختراع می‌رود که به نام خودش در تاریخ ثبت بشود. و لهذا بشریت جرأت نکرده که تا این

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۲۰۶

حد دنبال مساوات برود.

بنابراین اگر ما عدالت را به معنای مساوات بگیریم و مساوات را به معنای برابر کردن افراد در پاداشها و نعمتها، اولًا شدنی نیست. ثانیاً ظلم و تجاوز است و عدالت نیست. ثالثاً اجتماع خراب کن است، چرا که در طبیعت میان افراد تفاوت است.

پاسخ به یک شبهه

حال ممکن است شما سؤال دیگری بکنید بگویید چرا در خلقت، افراد متساوی آفریده نشده‌اند؟ چرا خدا در اصل، این عدالت را- العیاذ باللّه- عمل نکرد که همهٔ مردم را از هر جهت متساوی آفریده باشد؟ شکلها همه متساوی، اندامها متساوی، رنگها متساوی، استعدادها متساوی، ذوقها متساوی، درست مثل اجناس فابریک، مانند لوله‌های لامپا که از کارخانه بیرون می‌آیند و تمامشان مثل یکدیگرند.

کمال از اختلاف پیدا می‌شود. این اختلاف سطح‌های مختلف است که حرکتها را به وجود آورده است. اصلًا اگر من و شما همه همشکل بودیم، همفکر بودیم، هم استعداد بودیم، هم ذوق بودیم، من دنبال همان کاری می‌رفتم که شما رفته‌اید و شما دنبال همان کاری می‌رفتید که من رفته‌ام، هیکل و قیافهٔ من همان بود که شما دارید و هیکل و قیافهٔ شما همان بود که من دارم، هرچه من دارم شما داشتید و هرچه شما دارید من داشتم، من اینجا چه‌کار می‌کردم و شما اینجا چه‌کار می‌کردید؟

اصلًا چرا شما رفتید دنبال تجارت و من رفتم دنبال تحصیل علم؟ هر دو از یک راه می‌رفتیم. از اختلاف و تفاوت است. این اختلاف و تفاوت، نقص و کمال نیست.

نمی‌شود گفت یکی ناقصتر است و دیگری کاملتر. هرکس در راه خودش کامل است ولی همه ناقصند. اجتماع کامل است، مجموع کامل است. گفت: ابروی کج ار راست بُدی کج بودی. بینی باید باشد، ابرو هم باید باشد. بینی باید راست باشد، ابرو باید کج باشد. بینی اگر مثل ابرو کج بود، بد بود. ابرو هم اگر مثل بینی راست بود، بد بود. ابرو همان کجش مطلوب است، بینی همان راستش مطلوب است.

جهان چون چشم و خال و خطّ و ابروست که هر چیزی به جای خویش نیکوست

در اثر اختلاف سطحهاست که حرکت پیدا می‌شود. تا کسی چیزی را نداند و دیگری آن چیز را فاقد نباشد، اصلًا تعلیم و تعلم صورت نمی‌گیرد. همینهاست که

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۲۰۷

سبب شده افراد، یکدیگر را جذب کنند. علت اینکه افراد اجتماع یکدیگر را جذب کرده و دفع نمی‌کنند همین است. اگر همه علی السویه بودند امکان نداشت که افراد اجتماع یکدیگر را جذب کنند. همین‌طور است که سنگها همدیگر را جذب نمی‌کنند و به اصطلاح دور یکدیگر جمع نمی‌شوند. افراد بشر اگر همه همان چیزی را داشته باشند که دیگران دارند، امکان ندارد که یکدیگر را جذب کنند.

این اختلافی که میان زن و مرد هست و میان زنها با یکدیگر و مردها با یکدیگر نیست، تدبیر بزرگی است در خلقت برای اینکه کانون خانوادگی تشکیل بشود، تا اینکه مردی زنی را به همسری و زنی مردی را به همسری انتخاب کند و قوانین تشکیل کانون خانوادگی صورت بگیرد. چون مرد چیزهایی دارد که زن ندارد و زن چیزهایی دارد که مرد ندارد، این تجاذب میان آنها وجود دارد. زنها همدیگر را جذب نمی‌کنند، مردها نیز همدیگر را جذب نمی‌کنند ولی زنها مردها را جذب می‌کنند و مردها زنها را. علتش همین اختلاف است. پس خیال نکنید که زن و مرد در خلقت برابر باشند.

اصلًا قرآن همین اختلاف را یکی از آیات قدرت پروردگار ذکر می‌کند: وَ مِنْ آیاتِهِ خَلْقُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ اخْتِلافُ أَلْسِنَتِکُمْ وَ أَلْوانِکُمْ «۱» یکی از آیات حکمت پروردگار [آفرینش آسمانها و زمین و نیز] این است که همهٔ شما یک‌زبان نیستید، یک‌رنگ نیستید، قیافه‌هایتان و آنچه دارید مختلف است. اجتماعات هم همین‌طور است: کانَ النّاسُ أُمَّةً واحِدَةً فَبَعَثَ اللّهُ النَّبِیِّینَ مُبَشِّرِینَ وَ مُنْذِرِینَ «۲». آن حدیث هم هست که فرمود: «اخْتِلافُ امَّتی رَحْمَةٌ» که در بعضی روایات وارد شده نه منظور جنگ است، بلکه تفاوت است. اینکه یک تفاوتهایی میانشان باشد خودش رحمت است.

پس اگر بخواهیم عـدالت را به معنـای مساوات تعریف کنیم و مساوات را هم مساوات در موهبتهای اجتماعی فرض کنیم، غلط است.

معنی دیگر عدالت

ولی عدالت را به یک معنای دیگر می‌شود معنی کرد که اگر به آن توجه شود،

---

(۱) روم/ ۲۲

(۲) بقره/ ۲۱۳

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۲۰۸

می‌توان گفت آن هم مساوات است اما مساوات به شکل دیگر. معنایی که قدما برای عدالت ذکر می‌کنند این است: اعْطاءُ کُلِّ ذی حَقّ حَقَّهُ. هر چیزی و هر شخصی در متن خلقت با یک شایستگی مخصوص به خود به دنیا آمده است. حقوق هم از همین جا یعنی از ساختمان ذاتی اشـیاء پیدا می‌شود. ما باید هر چیزی را در ذاتش مطالعه کنیم، بعد ببینیم که او شایسـتگی چه چیزی را دارد و چه اسـتعدادی در وجود او هست، یعنی طبیعتش چه تقاضایی دارد. مثلًا در بدن انسان چشم حقی دارد و دست حقی دیگر. اگر حق چشم را به دست بـدهیم، نه تنها به دست خـدمت نکرده‌ایم بلکه آن را از کار انـداخته‌ایم. هر چیزی اسـتحقاقی دارد و منشأ آن هم خود خلقت است. دو بچه که به مدرسه می‌روند، یکی شایستگی نمرۀ ۲۰ را دارد و دیگری نمرۀ ۵. اگر به او از ۲۰ کمتر بدهیم ظلم کرده‌ایم و اگر به این از ۵ بیشتر بدهیم نیز ظلم کرده‌ایم.

برای مثـال، اگر از همانهـایی که دم از اشتراک و مسـاوات می‌زننـد بپرسـیم چرا زیـد در میـان میلیونها مردم نخست وزیر شـد، می‌گویند شایستگی نشان داد. اول یک کارگر ساده بود، مثلًا در سندیکا شرکت کرد و به نمایندگی در هیئت بالاتری انتخاب شد و بعد در هیئت بالاتر، و همین‌طور سلسله مراتب را طی کرد و چون لیاقت و شایستگی داشت به نخست وزیری رسید. این همان عـدالت است. پس معلوم می‌شود که اساس، لیاقت است. البته اگر یکی لیاقت دارد و دیگری نـدارد، چنانچه آنچه را که باید به لایق بدهیم به نالایق بدهیم، بی‌عدالتی کرده‌ایم.

آن که هفت اقلیم عالم را نهاد هر کسی را آنچه لایق بود داد

ظلم اجتماع وقتی است که اینجور نباشد. سعدی می‌گوید:

وقتی افتاد فتنه‌ای در شام هر یک از گوشه‌ای فرا رفتند روسـتازادگان دانشـمند به وزیریّ پادشا رفتند پسران وزیر ناقص عقل به گدایی به روستا رفتند

معنـای عـدالت این است. مسـاوات دربـارۀ قـانون می‌توانـد معنی پیـدا کنـد؛ یعنی قانون افراد را به یک چشم نگاه کنـد، قانون خودش میـان افراد تبعیض قائـل نشود، بلکه رعـایت اسـتحقاق را بکنـد. به عبـارت دیگر افرادی که از لحاظ خلقت در شـرایط مساوی هسـتند، قانون باید با آنها به مساوات رفتار کند اما افرادی که خودشان در شرایط مساوی نیستند، قانون هم نباید با آنها مساوی رفتار کند بلکه باید مطابق

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۲۰۹

شرایـط خودشان با آنها رفتار کنـد. این هم معنای دوم عـدالت است. معنای سومی هم دارد که آن را فردا شب عرض می‌کنم. در اینجا به عرایض خودم خاتمه می‌دهم.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۲۱۰

ردّ نظریهٔ نسبیّت عدالت

اشاره

لَقَدْ أَرْسَلْنا رُسُلَنا بِالْبَيِّناتِ وَ أَنْزَلْنا مَعَهُمُ الْكِتابَ وَ الْمِيزانَ لِيَقُومَ النّاسُ بِالْقِسْطِ..

مسئلهٔ نسبیت عدالت با اساس خاتمیت و ابدیت دین بستگی دارد، چون دین می گوید عدالت هدفی از هدفهای انبیاست. اگر عدالت در هر زمان یک جور باشد، کدام قانون است که می‌تواند ابدیت داشته باشد؟ لهذا ناچار شدیم اول معنای نسبیت را ذکر کنیم بعد معنای عدالت را، تا ببینیم آیا این حرف که بر سر زبانها انداخته‌اند که عدالت یک امر نسبی است درست است یا نه؟ راجع به تعریف عدالت به اینجا رسیدیم که بعضی گفته‌اند عدالت یعنی رعایت توازن در اجتماع؛ یعنی هر حالتی که به صلاح اجتماع باشد و بهتر بتواند اجتماع را حفظ کند و جلو ببرد، عدالت است.

بعضی از افرادی که چنین نظریه می‌دهند، در باب حقوق یک حرف خاصی دارند.

می گویند اساساً افراد حقوقی ندارند. حق مال اجتماع است و بس. رعایت حقوق افراد معنی ندارد. حق مال فرد نیست. فرد حق ندارد. یکی از دانشمندان می گوید:

حق مال اجتماع است و تکلیف مال افراد. افراد فقط باید به تکلیف عمل کنند، مکلفند، وظیفه دارند. اما اجتماع است که صاحب حقوق است. حالا می‌خواهیم ببینیم آیا واقعاً این مطلب درست است یا نه.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۲۱۱

مسئلهٔ حق و تکلیف

خطبه‌ای است در نهج البلاغه که ظاهراً علی علیه السلام در روزهای اول خلافت ایراد کرده‌اند. این خطبه راجع به حق و حقوق است و بسیار خطبهٔ با ارزش و پرمعنایی است. یکی از جمله‌های آن، این جملهٔ نسبتاً معروف است: «الْحَقُّ اوْسَعُ الْاشْياءِ فِي التَّواصُفِ وَ اضْيَقُها فِي التَّناصُفِ» حق از همهٔ اشیاء میدان وسیعتری برای توصیف دارد؛ یعنی هنگام گفتن، هنگام دفاع کردن و حرف زدن، هیچ چیزی به اندازهٔ حق میدان ندارد. اما آنجا که پای عمل و انصاف در کار می‌آید، میدان حق از هر میدان دیگری تنگتر است و همان کسی که داد سخن برای حق می‌دهد در مقام عمل از زیر بار حق در می‌رود. بعد جملهٔ دیگری دارد، می‌فرماید: «لا يَجْري لِاحَدٍ الّا جَرى عَلَيْهِ وَ لا يَجْري عَلَيْهِ الّا جَرى لَهُ» حق به نفع هیچ کس جریان پیدا نمی کند مگر اینکه علیه او هم جریان پیدا می کند؛ یعنی هر فردی بر دیگران حق دارد و متقابلًا دیگران هم بر او حق دارند. شما احدی را پیدا نمی‌کنید که او بر دیگران حق داشته باشد ولی دیگران بر او حق نداشته باشند، کما اینکه احدی را در دنیا پیدا نخواهید کرد که او فقط مسئولیت داشته باشد و حق بر عهدهٔ او تعلق بگیرد ولی او حقی بر دیگران نداشته باشد. یعنی حق، متقابل است و از اموری است که وقتی به نفع کسی جریان پیدا می کند علیه او هم هست. یعنی قهراً هیچ کس بر دیگران ذی حق نمی‌شود الّا اینکه دیگران هم بر او ذی حق می گردند.

این، همین مسئلهٔ حق و تکلیف و رد این نظریه‌ای است که برخی گفته‌اند: فقط اجتماع بر افراد حق پیدا می کند اما افراد در مقابل اجتماع فقط تکلیف دارند؛ یعنی حق بر افراد تعلق می گیرد (که معنایش همان تکلیف است) اما افراد بر اجتماع حق پیدا

نمی‌کنند. امیر المؤمنین می‌فرماید: این‌طور نیست، هرجا که به نفع کسی حق پیدا می‌شود علیه او هم حق پیدا می‌شود. بعد این جمله را می‌فرماید: اگر در دنیا کسی پیدا بشود که او بر دیگران حق دارد ولی هیچ کس بر او حق ندارد، منحصراً خداوند تبارک و تعالی است: «وَ لَوْ كانَ لِاحَدٍ انْ يَجْرِيَ لَهُ وَ لا يَجْرِيَ عَلَيْهِ لَكانَ ذٰلِكَ خالِصاً لِلّهِ سُبْحانَهُ» «۱». مضمون همین است: اگر یک نفر پیدا بشود که حق له او جریان دارد ولی علیه او جریان ندارد، یعنی او بر دیگران ذی حق هست و هیچ کس بر او

(۱) نهج البلاغه، خطبهٔ ۲۱۴

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۲۱۲

ذی حق نیست، او خداست. و این، مطلب بسیار درستی است.

علت اینکه حق در مورد خداوند متقابل نیست، این است که حقی که خدا بر دیگران یا بر اشیاء دارد فرق می‌کند با حقی که دیگران دارند. حقی که دیگران دارند معنایش این است که می‌توانند انتفاعی ببرند اما حقی که خداوند دارد معنایش انتفاع بردن او نیست؛ معنایش فقط این است که دیگران در مقابل خدا تکلیف و مسئولیت دارند و هیچ کس بر خدا حق پیدا نمی‌کند. عقل ما کوچکتر از آن است که باور کند که احدی بر خدا حقی پیدا نمی‌کند حتی خاتم الانبیاء، یعنی هیچ کس از خدا طلبکار نمی‌شود. در دنیا هیچ کس نیست که او یک قلم طلبکاری از خدا داشته باشد و لو آنکه عبادت ثَقَلین را انجام بدهد. آیا کسی در دنیا پیدا می‌شود که بر خدا حق پیدا کند، از او طلبکار بشود به طوری که اگر خدا آن حق را به وی ندهد، حق او را پامال کرده و به او ظلم نموده باشد؟ نه، امکان ندارد چنین کسی وجود داشته باشد.

در مضمون بعضی از دعاها خوانده‌اید: «الٰهی عامِلْنا بِفَضْلِكَ وَ لا تُعامِلْنا بِعَدْلِكَ» خدایا! با فضل خودت با ما رفتار کن، با عدلت با ما رفتار نکن؛ یعنی با گذشت خودت، با تفضل خودت با ما رفتار کن. آنچه به ما می‌دهی از جانب تو جود و کرم باشد. ما از تو فقط جود و کرم را تقاضا داریم. خدایا! با ما با عدل خودت رفتار نکن. عدل، رعایت استحقاقهاست، رعایت حقوق است. خدایا! اگر تو بخواهی رعایت استحقاق را بکنی یعنی حقوق همهٔ ما را به ما بدهی، هیچ نمی‌ماند. نوکری که در خانهٔ کسی خدمت کرده یا شاگردی که در مغازهٔ فردی کار کرده است، وقتی بخواهد از او جدا بشود می‌تواند بگوید آقا حقوق مرا بده. دو نفر بشر بر یکدیگر حق پیدا می‌کنند اما کسی بر خدا حق پیدا نمی‌کند و لو آنکه عبادت ثقلین را انجام بدهد، و لو آنکه از لحاظ خلوص نیت در حد اعلا باشد، و لو آنکه کسی باشد که درباره‌اش گفته باشند: «ضَرْبَةُ عَلِيٍّ يَوْمَ الْخَنْدَقِ افْضَلُ مِنْ عِبادَةِ الثَّقَلَيْنِ». بازهم او بر خدا ذی حق نمی‌شود، برای اینکه بنده در مقابل خدا از خویشتن چیزی ندارد. اگر بندگان را با یکدیگر مقایسه کنیم، این چیزی دارد و آن چیز دیگر. اما اگر بندگان را در مقابل خدا در نظر بگیریم، هیچ بنده‌ای هیچ چیزی از خودش ندارد. آنچه دارد از اوست.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۲۱۳

یک مثال

یک مثال کوچک: پدری دارای دو فرزند است. برای یکی از آن دو کفش می‌خرد، برای دیگری هم کفش می‌خرد. برای این لباس می‌خرد، برای او هم می‌خرد. به این پول می‌دهد، به او هم پول می‌دهد. این بچه‌ها وقتی خودشان در مقابل همدیگر باشند می‌توانند بین خودشان مرز تعیین کنند. این می‌گوید این پالتو مال من است، مال تو نیست، و واقعاً این پالتو مال این است چون پدرش برای او خریده. همچنین آن پالتو مال آن بچه است و مال این نیست، زیرا پدرش برای او خریده نه برای

این.

یعنی دو بچه در مقابل یکدیگر می‌توانند بین خودشان مرز به وجود بیاورند. اما آیا همین بچه‌ها در مقابل پدرشان می‌توانند مرز به وجود بیاورند، بگویند این پالتو مال تو نیست، مال من است؟ از نظر دیگران، این امر مضحک است. از نظر کسی که بداند پدر چه نسبتی با آنها دارد، این حرف مضحک است. تو هرچه داری از ناحیهٔ پدر داری؛ یعنی در آنچه که مِلك پدر است، تو از آن فرزند دیگر اولویت داری. الآن این پالتو ملك پدر است. در آنچه که جزء ثروت پدر است، این فرزند از آن فرزند اولویت دارد نه اینکه مال این فرزند است و مال پدر نیست.

نسبت بنده در مقابل خدا از نسبت فرزند و پدر بی‌نهایت درجه قویتر و شدیدتر است؛ یعنی بنده هرچه داشته باشد، اعم از نیروی بدنی و نیروی روحی، در عین اینکه مال این بنده است، مال خداست، از ناحیهٔ خدا به او رسیده است. توفیق عملش از ناحیهٔ خداست. اگر بنده‌ای هرچه عمل می کند بخواهد فقط شکر خدا را بجا بیاورد، آیا امکان دارد؟ محال است که بنده تشکر را در مقابل خدا انجام بدهد.

یك کسی به شما احسان می‌کند. شما می‌توانید در مقابل احسان او تشکر کنید، چه زبانی و چه عملی. چون احسان او یك عمل است، تشکر مال شماست. ولی در مقابل خدا اگر انسان تشکر کند، خود همین تشکر یك توفیق الهی است و شکری می‌خواهد. اگر برای هر نعمتی بخواهد تشکر کند، یکی از نعمتها همین شکر است.

باز برای همین «متشکرم»، همین «الهی شکر» هم باید یك «متشکرم» دیگر بگویید.

این است که بشر از شکر خدا عاجز است. از کجا فرصت پیدا می کند که نعمت او را شکر کند؟ چه رسد به اینکه فرضاً وظیفه‌اش را از لحاظ شکر انجام داد، یك کار علاوه هم بکند و به خاطر آن از او طلبکار بشود!.

سعدی می گوید:

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۲۱۴

منّت خدای را عزّ و جلّ که طاعتش موجب قربت است و به شکر اندرش مزید نعمت. هر نفسی که فرو می‌رود ممدّ حیات است و چون برمی‌آید مفرّح ذات. پس در هر نفسی دو نعمت موجود است و بر هر نعمتی شکری واجب.

همین بیانی که عرض کردم، بیان یکی از ائمه است که می‌فرمود: هیچ بنده‌ای قادر به شکر خدا نیست چون هرچه را بخواهد شکر کند، برای همان شکر شکری می‌خواهد. انسان همین قدرت شکر بر نعمت شکر را ندارد تا چه رسد به نعمت نفس کشیدن (به قول سعدی).

زین العابدین علیه السلام در دعای ابو حمزه خطاب به خداوند می‌فرماید: «أَ فَبِلِسانی هٰذَا الْكالِّ اشْكُرُكَ «۱»». این را توجه داشته باشید که دربارهٔ ایشان نوشته‌اند: «كانَ يُصَلّی عامَّةَ اللَّیْلِ» همهٔ شب را به نماز می‌پرداخت. سحر که می‌شد این دعا را می‌خواند.

خود این دعا نمونهٔ بزرگی از زبان‌آوری بشر است، نمونهٔ بزرگی از بلاغت و سخنوری بشر است. در مقابل خدا می گوید: آیا من با این زبان گنگ و لکنتی تو را شکر کنم؟!.

این است که امیر المؤمنین علیه السلام می‌فرماید: اگر کسی باشد که او بر دیگران حقی دارد- اگر چه می‌فرماید این حق، از نوع حقی که بندگان بر یکدیگر دارند نیست؛ یعنی اگر نام این را حق بگذاریم- و هیچ کس بر وی حق ندارد، او خدای تبارك و تعالی است. آنگاه حضرت این جمله را مقدّم ذکر می‌فرماید: «فَقَدْ جَعَلَ اللّٰهُ لی عَلَيْكُمْ حَقّاً بِوِلايَةِ امْرِكُمْ وَ لَكُمْ عَلَیَّ مِنَ الْحَقِّ مِثْلُ الَّذی لی عَلَيْكُمْ «۲»». مضمون چنین است: من به حکم اینکه والی و حاکم شما هستم حقی بر شما دارم و هر

والی بر رعیت حق دارد، کما اینکه رعیت هم بر والی حق دارد. اکنون من به موجب اینکه خلیفه هستم حقی بر شما دارم و شما به موجب اینکه نسبت به من رعیت هستید و من والی شما هستم، بر من حقی دارید. آن مقدمه را برای این ذکر کرد که کسی فکر نکند والی بر مردم حق دارد و مردم بر او حق ندارند.

---

(۱) دعای ابوحمزهٔ ثمالی

(۲) نهج البلاغه، خطبهٔ ۲۱۴

وقتی انسان گفتار برخی از کسانی را که در فلسفه‌های حقوق مطالعه می‌کردند، مطالعه می‌کند می‌بیند در آنها یک افکار پرت‌وپلایی که ضد و نقیض است وجود دارد. بعضی‌ها بودند که راجع به حق سلطان و پادشاه عقیده‌شان این بود که فقط او بر مردم حق دارد ولی مردم بر او حق ندارند. در میان فلاسفهٔ جدید اروپا این فکر، زیاد طرفدار داشت. در ایران قدیم هم همین حرف بوده است. امیر المؤمنین می‌فرماید این حرف درست نیست. حاکم و رعیت مشمول این قانون کلی هستند که حقوق، متقابل است. حقی که حاکم بر رعیت دارد این است که صلاح آنها را در نظر بگیرد، در راه مصالح آنان کوشش کند. بعد یک عبارت عجیبی دارد، می‌فرماید:

استقامت پیدا نمی‌کند امر حاکم مگر به استقامت رعیت، و استقامت پیدا نمی‌کند امر رعیت مگر به استقامت حاکم. پس این مطلب راجع به اجتماع و افراد درست نیست که از یک طرف حق است و از طرف دیگر تکلیف. خیر، اینجور نیست. هرجا در دنیا حق باشد، تکلیف هم وجود دارد.

حقوق فرد و اجتماع

وعده دادیم امشب نظر اسلام را در باب حقوق فرد و اجتماع عرض کنیم، ببینیم از نظر اسلام آیا فرد ذی حق است یا اجتماع، یا هر دو ذی حق هستند؟ از نظر اسلام هر دو ذی حق هستند، هم فرد ذی حق است هم اجتماع. چرا؟ دیشب عرض شد اصالت فردی‌ها می‌گویند اجتماع امر اعتباری است، فرد اصالت دارد و اصالت اجتماعی‌ها می‌گویند اجتماع اصالت دارد، فرد اعتباری است. هر دو نادرست است، هم فرد اصالت دارد و هم اجتماع. چرا؟ ما دیشب حرف اصالت فردی‌ها را که می‌گویند اجتماع امری اعتباری است، این‌طور تعبیر کردیم که اجتماع وجود ندارد «۱». یعنی چه؟! افراد وجود ندارند؟! آنها وجود دارند که راه می‌روند، غذا می‌خورند، حرف می‌زنند. می‌گویند اجتماع همان افراد است، چیزی نیست. ما در مورد یک عده افراد که در یک جا جمع شده‌اند اسمی برای مجموع می‌گذاریم و الّا هیچ وقت مجموع وجود ندارد. پس اجتماع امری اعتباری است.

---

(۱) [گویا قبل از این جلسه، جلسهٔ دیگری بوده است که متن سخنان استاد شهید در آن جلسه در دست نیست.]

یک مسئلهٔ فقهی است که در مورد آن اکنون در میان فقهای ما اختلاف است و آن این است که آیا دولت مالک می‌شود یا نه؟ بحث این است که آیا دولت هرچه دارد ملک شرعی اوست یا نه؟ آیا دولت صلاحیت مالکیت دارد یا نه؟ یعنی اگر دولت یک کار مشروعی را انجام بدهد، آن وقت شرعاً خود دولت مالک می‌شود یا نه؟ اگر دولت مثل فرد تجارت و کارهای عمومی بکند آیا از این راه مالک می‌شود یا نه؟

مثل پست و تلگراف: شما یک پاکت دارید، اگر دو ریال به صندوق دولت بدهید، دولت در اینجا یک کار برای شما انجام می‌دهد. کارش این است که پاکت شما را از یک نقطهٔ کشور به نقطهٔ دیگر می‌رساند. اگر این کار را دولت انجام نمی‌داد بلکه یک مؤسسه انجام می‌داد، یعنی اگر پستْ دولتی نبود و ملی بود به این ترتیب که یک مؤسسهٔ ملی اعلام می‌کرد من حاضرم به ازای هر پاکتی چهار ریال بگیرم و آن را از یک نقطهٔ کشور به نقطهٔ دیگر برسانم، این معامله مسلّماً شرعی بود. حالا اگر این کار را دولت بکند آیا درست است یا نه؟ الآن عقیدهٔ علما در این باره مختلف است.

بسیاری از علما و شاید بیشترشان می‌گویند دولت مالک می‌شود، یعنی صلاحیت مالکیت دارد. اگر دولت مال حلال داشته باشد، مثل یک فرد می‌تواند کار کند و پولی هم که از این راه به دست می‌آورد مال خود دولت است و تصرف کردن در آن حرام است. پولی که دولت از راه نامشروع به دست می‌آورد نامشروع است.

فتوای دیگر در زمینهٔ معاملات می‌گوید اگر کسی کلی معامله کرد، معاملهٔ او صحیح است و لو آنکه پولی که در مقام ادا می‌دهد حرام باشد. مثلًا اگر کسی پولی که در دست دارد پول حرام باشد ولی معامله که می‌کند پولش را به میان نمی‌آورد، مثلًا می‌خواهد خانه‌ای بخرد و پول حرامی دارد ولی پول را اول به میان نمی‌آورد که به فروشنده ارائه بدهد و بگوید من خانه را می‌خرم در ازای همین پولی که الآن به تو نشان می‌دهم (که در این صورت معامله باطل است) بلکه معامله را به شکلی کلی انجام می‌دهد، یعنی پول را ارائه نمی‌دهد و مثلًا می‌گوید این خانه را من از تو به مبلغ بیست هزار تومان می‌خرم که پول آن را فردا بدهم (یک پول مشخص به میان نمی‌آورد) معامله منعقد می‌شود روی بیست هزار تومان که آن بیست هزار تومان به ذمّهٔ خریدار می‌آید و آن وقت خریدار موظف است برود پول حلال پیدا کند و این دینش را بپردازد؛ این کار را نمی‌کند و از پول حرام این دین را می‌پردازد. البته

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۲۱۷

دینش پرداخته نشده اما مالک خانه هست. این را اغلب علما فتوا می‌داده‌اند مگر- آن‌طور که من شنیده‌ام- مرحوم حاج شیخ عبد الکریم حائری.

اگر این فتوای دیگر را ضمیمه کنیم که اگر معامله صورت کلی پیدا کند- و لو آنکه در مقام ادای آن، خریدار از پول حرام استفاده کند- معامله درست است، [در این صورت] اینکه دولت می‌آید لوکوموتیو و واگن و ریل و لوازم دیگر راه آهن را به طور کلی از هر فروشنده‌ای که بخواهد می‌خرد، به ذمّهٔ دولت می‌آید که دینش را ادا کند. حالا بر فرض اینکه از پول حرامش ادا کرد، معامله‌اش درست است.

بنابراین دولت مالک شرعی لوکوموتیو یا واگنها می‌شود. وقتی مالک شرعی شد، شما باید با او درست معاملهٔ مالک شرعی بکنید. دیگر دزدیدن، تقلب کردن (هرگونه تقلبی) خلاف شرع است؛ یعنی اگر شما مثلًا پنج من اضافه بار داشتید و آن را مخفی کردید، مدیون هستید مثل اینکه به یک فرد مدیون می‌شوید. اگر او اعلام کرده است من بچهٔ کمتر از دوازده سال را مجانی می‌برم اما بچهٔ بزرگتر را مجانی نمی‌برم، چنانچه شما بچه‌تان دوازده سال دارد ولی بگویید یازده‌ساله است، گذشته از اینکه دروغ گفته و فعل حرامی مرتکب شده‌اید، مدیون او هم هستید.

این مسأله که آیا دولت مالک می‌شود یا نه، یک مسئلهٔ فقهی است که با بحث ما- که یک مسئلهٔ فلسفی و اجتماعی است- خیلی نزدیک می‌باشد. بر طبق این نظر که فرد وجود دارد و اجتماع یک امر اعتباری است، چون امر اعتباری اصلًا وجود ندارد، مالکیت هم برای اجتماع غلط است. اما حق با آن کسانی است که می‌گویند اجتماع وجود دارد و صلاحیت مالکیت هم دارد که از راه مشروع مالک بشود. ما حالا به این مسئلهٔ فقهی که آیا دولت مالک می‌شود یا نه، کاری نداریم. این یک

مسئلهٔ طفیلی بود که عرض شد.

حال ببینیم چرا اجتماع وجود دارد.

اجتماع یک امر حقیقی است

این حرف درست نیست که اجتماع فقط مجموع افراد است. اجتماع بیش از مجموع افراد است. اینجا من باید مطلبی را توضیح بدهم. این را شاید در کتابهای دبیرستانی هم خوانده باشید که می‌گویند فرق است میان مخلوط و مرکّب. مخلوط مجموع اموری است که فقط پهلوی یکدیگر قرار گرفته باشند و بیش از این چیزی نیست،

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۲۱۸

مثل اینکه شما مقداری نخود و لوبیا را با هم مخلوط می‌کنید؛ یعنی نخود به حالت نخودی باقی است، لوبیا هم به حالت لوبیایی باقی است، فقط با هم مخلوط شده‌اند.

هوا را مخلوط می‌گویند چون از اکسیژن و ازت که پهلوی هم قرار گرفته‌اند تشکیل شده است. اما مرکّب اینجور نیست. وقتی که [دو یا چند عنصر] پهلوی یکدیگر قرار گرفتند، در هم اثر می‌گذارند و یک شیء سوم به وجود می‌آید. مثلًا آب یک مرکّب است که از دو عنصر اکسیژن و ئیدروژن که هر دو گازند، تشکیل شده است.

وقتی که این دو پهلوی یکدیگر قرار گرفتند، مایعی به وجود می‌آید که خاصیتی دارد مغایر با خاصیت هر یک از اجزاء. و در این عالم، مرکّبات زیادند. علم شیمی علم ترکیبات است.

حالا- افراد انسان که با یکدیگر زندگی می‌کنند، آیا اینها نظیر مخلوطها هستند یا نظیر مرکّبها؟ نظیر مرکّبها هستند، یعنی به مرکّبها نزدیکترند تا به مخلوطها. چرا؟ اگر ما در بیابانی صد هزار سنگ را صد هزار سال پهلوی یکدیگر قرار بدهیم، بر یکدیگر اثر نمی‌گذارند. در یک باغ اگر ما صد هزار درخت بکاریم مثل این است که هر درختی تنها زندگی می‌کند، یعنی هر درختی سروکارش فقط با آب است و زمین و نور و حرارت. ولی افراد انسان شخصیت خودشان را از یکدیگر کسب می‌کنند، یعنی هر یک از ما و شما که در اینجا نشسته‌ایم تمام شخصیت خودمان را از اجتماع داریم و اجتماع از ما دارد. ما الآن اینجا نشسته‌ایم با یک احساسات بالخصوص، با یک عقاید و افکار مخصوص. درست است که ما خودمان دارای عقل و اراده هستیم، انتخاب می‌کنیم و اجباری در کار نیست، ولی آنچه داریم از اجتماع داریم.

شما که الآن اینجا نشسته‌اید، با یک خُلق پاکیزهٔ خاصی نشسته‌اید. خلقتان این است که آدم راستگویی هستید. این راستگویی را از کجا آورده‌اید؟ اگر خوب فکرش را بکنید می‌بینید آن را همین اجتماع به شما داده است. شما دارای عقیده و ایمان به اسلام هستید. این را از کجا پیدا کرده‌اید؟ آیا زمین به شما داد؟ آیا هوا یا آب داد؟ یا اینکه این عقیده را همین اجتماع به شما داد؟ البته که آن را از ناحیهٔ اجتماع گرفته‌اید. اجتماع مثل یک مخلوط نیست. البته آن شدت حالت ترکیبی که در آب مثال زدیم را هم ندارد ولی شبیه مرکّبهاست.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۲۱۹

نظر علامه طباطبایی

اجتماع روی فرد اثر می‌گذارد و فرد روی اجتماع. اجتماع واقعاً مجموعش یک واحد است، خودش روح دارد، عمر دارد. این

یک مطلب عجیبی است که البته کسی که آن را خوب استنباط کرده و پرورانده است، علامه طباطبایی (سلّمه اللّه تعالی) است. ایشان در کمال وضوح از قرآن استنباط می‌کند که قرآن برای اجتماع شخصیت قائل است، برای اجتماع عمر قائل است: لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذا جاءَ أَجَلُهُمْ لا يَسْتَأْخِرُونَ ساعَةً وَ لا يَسْتَقْدِمُونَ «۱»، برای اجتماع بیماری و سلامت قائل است، برای اجتماع سعادت و شقاوت قائل است، برای اجتماع شرکت در مسئولیت قائل است.

گاهی افرادی می‌پرسند چرا اگر [اکثریت] یک قومی گناه کرده، اقلیت صالحی که در میان آن قوم است هم به عذاب آن قوم معذّب می‌شوند؟ نمی‌دانند که افراد اجتماع حکم اعضای یک پیکر را دارند. وقتی که در عضوی از یک پیکر سرطان پیدا بشود، اعضای دیگر نمی‌توانند بگویند چرا ما هم باید از بین برویم. به همان دلیل که شما با یکدیگر اتصال و همریشگی و پیوند دارید، به همان دلیل که از سعادت او بهره‌مند هستید، به همان دلیل از بدبختی او هم باید در اجتماع متضرر باشید. فقط آن دنیاست که دنیای جدایی است. در این دنیا افراد اجتماع واقعاً به یکدیگر متصلند، واقعاً در ناخوشی و خوشی یکدیگر شریکند، واقعاً در عذاب و سعادت یکدیگر شریک هستند. دنیای امتیاز آن دنیاست: وَ امْتازُوا الْيَوْمَ أَيُّهَا الْمُجْرِمُونَ «۲». در این دنیا صحبت «وَ امْتازُوا» نیست. در این دنیا قانون و قاعدهٔ علمی هم ایجاب می‌کند که اگر واقعاً جناحی از اجتماع آن قدر فاسد شد که توانست بلایی را به سوی اجتماع بکشد، این بلا شامل افراد دیگر هم بشود، سالم و ناسالم را با هم بگیرد. در این دنیا تر و خشک با هم می‌سوزد. منتها از نظر آنها که به اصطلاح خشکند یعنی آمادهٔ سوختن هستند، عذاب الهی است و شاید در آن دنیا هم دنباله داشته باشد ولی از نظر آنها که شخصاً استحقاق نداشته‌اند، مصیبت است، ابتلاست و در آن دنیا به آنها اجر داده می‌شود. به هر حال در این دنیا تفکیک‌پذیر نیست.

---

(۱) اعراف/ ۳۴

(۲) یس/ ۵۹

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۲۲۰

یک شاهد از قرآن

پس به دلیل اینکه اجتماع، خودش وجود دارد چون ترکیب وجود دارد و به دلیل اینکه اجتماع وحدت دارد و به دلیل اینکه اجتماع مسیر و خط سیر دارد؛ تکامل دارد، عمر دارد، حیات و موت دارد و نمی‌تواند نداشته باشد، اجتماع حقوق دارد.

پس حرف اصالت فردی‌ها که بکلی اجتماع را امری اعتباری می‌دانند غلط است.

ما در قرآن آیه‌ای داریم: النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ «۱» پیغمبر اولی بر مؤمنین است از خودشان، یعنی پیغمبر بر مؤمنین حقی دارد که از حق خود مؤمنین بر مؤمنین بیشتر است؛ یعنی شما مالک نفس خودتان هستید، مالک ثروت خودتان هستید، مالک احترام و آبروی خودتان هستید، ولی پیغمبر یک مالکیتی دارد بر نفس و مال و حیثیت شما که از مالکیت شما بر خود شما قویتر است. چرا؟ برای اینکه شما مالک نفس یا ثروت خودتان نیستید که هرجا بخواهید در آن تصرف کنید، حتی مالک حقیقت خودتان هم نیستید. در حدیث است که مؤمن عِرضش در اختیار خودش نیست. ولی پیغمبر مالک نفس مؤمنین هم هست، یعنی آنجا که مصلحت بداند نفس مؤمنین را هم می‌تواند فدا کند. اما اینکه پیغمبر اولویت دارد بر مؤمنین از نفس خودشان، یعنی چه؟ این حقی که دارد، بر که دارد و به نفع که؟ این حقی که خدا برای پیغمبر قائل شده است، به نفع چه کسی قائل شده است؟ آیا به نفع شخص پیغمبر قائل شده است؟ یعنی خدا برای پیغمبر این حق را قائل شده است که او و همهٔ

مؤمنین را فدای نفس خودش بکند؟ نه، پیغمبر از آن جهت که ولیّ امر مسلمین است، از آن جهت که سرپرست اجتماع مسلمین است، از آن جهت که نمایندهٔ کامل مصالح اجتماع است، خدا این حق را به او داده است که در آنجا که مصلحت اجتماع بداند، فرد را فدای اجتماع کند. هیچ کس چنین حرفی نزده است که پیغمبر این حق را به نفع شخص خودش دارد؛ معنی ندارد. اولًا پیغمبر از نظر شخص خودش احتیاجی به مردم نداشت که بخواهد مردم را فدای زندگی شخصی خودش بکند، و ثانیاً احدی چنین حرفی نمی‌زند.

آیا این حقی که پیغمبر دارد، فقط مال شخص پیغمبر است؟ نه، به امام هم منتقل می‌شود؛ یعنی امام هم بعد از پیغمبر سرپرست و نمایندهٔ اجتماع می‌شود و این حق به

---

(۱) احزاب/ ۶

او منتقل می‌گردد. آیا این حق منحصر به پیغمبر و امام است یا به هر کسی که از ناحیهٔ خدا حکومت شرعی داشته باشد، به نیابت از پیغمبر و امام منتقل می‌شود؟

این حق به او هم منتقل می‌شود. اینها دلیل بر این است که اسلام برای اجتماع حق قائل است، چون برای اجتماع اصالت و حیات قائل است، و واقعاً اجتماع یک وحدتی دارد و اعتبار مطلق نیست.

حقوق، تنها با مکتب الهی قابل توجیه است

گاهی مسائلی پیش می‌آید که حل کردن آنها از نظر فلسفه‌های دیگران مشکل است. مثلًا من از شما می‌پرسم: آیا هر نسلی نسبت به نسل آینده، تکلیف و مسئولیتی دارد یا نه؟ ما الآن نسلی هستیم موجود. نسلی در آینده می‌خواهد به وجود بیاید و تا این ساعت به وجود نیامده است. آیا ما در مقابل آنها مسئولیت داریم یا نه؟ اگر بگویید مسئولیت داریم معنایش این است که آیندگان بر ما حق دارند. آیندگانی که نیامده و هنوز وجود پیدا نکرده‌اند، بر ما که الآن موجود هستیم حقی دارند. اگر بگویید نه، هیچ حقی ندارند، پس این حرفی که امروز تمام مردم دنیا می‌زنند که ما مسئول نسلهای آینده هستیم یعنی چه؟ اصلًا معنای این حرف چیست؟ من از کسانی که می‌خواهند حقوق را با غیر مکتب الهی توجیه کنند، می‌پرسم اصلًا این حرفهایشان چه معنی می‌دهد که می‌گویند ما مسئول نسل آینده هستیم؟ نسل آینده به گردن ما حق دارد یعنی چه؟ او که هنوز به دنیا نیامده، از کجا این حق را پیدا کرده است؟ منشأ این حرف چیست؟ همه هم قبول دارند که هر نسلی نسبت به نسلهای آینده‌اش مسئول است. یک وقت هم کسی اساساً زیر این حرف می‌زند، می‌گوید: اصلًا مسئولیت یعنی چه؟! ما نسبت به نسل آینده هیچ مسئولیتی نداریم، مانند أبو العلاء معرّی که می‌گوید: اصلًا ما چرا نسل آینده را به وجود می‌آوریم؟! گناه ما این است که آنها را به وجود می‌آوریم. می‌گوید: اصلًا حیات و زندگی لغو است، شر است. بنابراین هرکس عملی انجام بدهد که نسلی به وجود بیاید، نسبت به او مرتکب جنایت شده است. خیام هم تقریباً همین حرف را می‌زند. خود أبو العلاء تا زنده بود زن نگرفت و دستور داده بود که وقتی مرد، روی قبرش این جمله را بنویسند: «هٰذَا الَّذی جَنی عَلَیْهِ ابوهُ وَ لَمْ یَجْنِ عَلَیٰ احَدٍ» یعنی این، کسی است که پدرش به او جنایت کرد و او را به این دنیا آورد اما او بر احدی

جنایتی نکرده و بچه‌ای به دنیا نیاورده است. حالا یک کسی این حرف را می‌زند که بچه به دنیا آوردن را جنایت می‌داند. در

اینجا دیگر صحبت از اینکه ما مسئول نسل آینده هستیم و یا باید زمینه را برای نسل آینده فراهم کنیم، غلط است. اما کسی که می‌گوید ما مسئول نسل آینده هستیم، باید حق نسل آینده بر ما را توضیح بدهد که این حق چیست؟.

حقوق از اینجا ناشی می‌شود که دنیا خدا دارد و جریانی که در دنیا هست به سوی یک غایت و هدفی است، یعنی خلقت به سوی هدفی پیش می‌رود. اگر دنیا دنیای تصادف باشد، همهٔ حرفها غلط است. اینها از یک طرف می‌گویند دنیا دنیای تصادف است، افراد بشر که به وجود آمده‌اند با تغییرات تصادفی به وجود آمده‌اند، و وقتی می‌پرسیم آیا خلقت و طبیعت رو به یک هدفی جلو می‌رود؟ می‌گویند نه، اصلًا هدف یعنی چه؟! اساساً علت غایی در دنیا نیست؛ و از طرف دیگر می‌گویند ما مسئول نسل آینده هستیم، در صورتی که مسئولیت نسل آینده و این حرفها همه بر این اساس است که دنیا نظام حکیمانه‌ای دارد و این خلقت به سوی هدفهایی پیش می‌رود، به این ترتیب که چون دنیا به سوی هدفهایی پیش می‌رود، حق را خود خلقت به وجود آورده است. آن وقت ما در مقابل خلقت مسئولیت داریم.

خلقت به ما می‌گوید به همان دلیلی که در تو جهازات تناسلی وجود دارد، به همان دلیل که در تو رغبت طبیعی [به جنس مخالف] وجود دارد، تو را ساخته‌ام برای اینکه نسل آینده به وجود بیاید، یعنی من حقی از نسل آینده بر تو قرار داده‌ام. و الّا اگر این مطلب نباشد، پس نسل آینده بر ما حق دارد یعنی چه؟!.

تازه من به نسل آینده کاری ندارم، نسل حاضر را در نظر می‌گیرم. پدر و فرزند کوچکش را در نظر می‌گیرم. آیا فرزند کوچک بر پدر حق دارد یا نه؟ آیا شما می‌توانید در دنیا کسی را پیدا کنید که بگوید این بچهٔ کوچک بر این پدر و مادر حقی ندارد؟ بلکه همه می‌گویند حالا که این بچه را به وجود آورده‌ای، مجبوری که او را بزرگ کنی. پس این بچه حق دارد. بعد این سؤال پیش می‌آید که حق این بچه از کجا پیدا شد؟ آیا جز این است که بگوییم دستگاه خلقت افراد را به هم مربوط کرده و این حقی است که خداوند عالم در متن خلقت در میان افراد بر عهدهٔ یکدیگر قرار داده است؟ گویی خدا می‌گوید به همان دلیلی که در وجود تو یک عاطفهٔ پدری و در وجود همسرت یک عاطفهٔ مادری قرار داده‌ام، یک اولویتی میان شما و این

فرزند وجود دارد. در نتیجه، این بچه به گردن شما حق دارد. این حق را متن خلقت قرار داده است.

بنابراین اجتماع به طور کلی حق دارد.

اما آن فرضیهٔ دیگر که می‌گوید اجتماع وجود دارد، فرد وجود ندارد. من فکر می‌کنم این فرضیه، سخنی است که اصلًا احتیاج ندارد که کسی آن را رد کند. این قدر مهمل و نامربوط است که قابل بحث نیست. فرد وجود ندارد یعنی چه؟! حد اکثر این است که بگوییم اجتماع وجود دارد، اجتماع هم از افراد ترکیب شده است. آن وقت آیا می‌شود گفت فرد اصلًا وجود ندارد و امری است اعتباری؟ اگر فرد امری است اعتباری، پس این مرکّب از کجا به وجود آمده است؟! در اینجا ما می‌توانیم مطلبی را که در این دو سه شب عرض کردیم و یک مطلب علمی بود، پایان بدهیم.

عدالت اگر معنایش توازن باشد، باز از آن معنای «اعْطاءُ کُلِّ ذی حَقٍّ حَقَّهُ» بیرون نیست. چرا؟ چون هیچ وقت اجتماع متوازن نمی‌شود به اینکه حقوق افراد پایمال بشود. توازن اجتماع به این است که حقوق همهٔ افراد رعایت بشود، حق اجتماع هم رعایت بشود. از آن فرضیه نیز که اساساً حقوق افراد بکلی معدوم بشود، هرگز توازن اجتماع به وجود نمی‌آید. بله، در توازن پیش می‌آید که افراد باید حقوق خودشان را فدای اجتماع بکنند، اما این درست نمی‌شود مگر به اینکه خلقت هدف داشته و حق این فرد در جای دیگر تأمین و تضمین شده باشد. چطور؟ به یک فرد تکلیف کنند برو جهاد کن، برو سربازی کن، برو

جـان خود را فـدا کن. در اینجـا حق فرد بکلی فـدای اجتمـاع می‌شود. روی چه منطقی این فرد این کـار را بکنـد؟ آیـا این فرد [نسبت] به جـان خودش حق نـدارد یـا حق دارد؟ حالا که حق دارد، چرا خودش را فـدای اجتماع کنـد در صورتی که بعـد از کشـته شـدن هیـچ فایـده‌ای از اجتماع نمی‌برد؟ می گوییم دنیا و آخرت، موت و حیات، به یکدیگر اتصال و ارتباط دارد. جهاد کردن تو، سربازی کردن تو معنایش این نیست که حق تو بکلی معدوم می‌شود، بلکه حق تو در جهان دیگری به شکل دیگری احیـا می‌شـود. اگر ارتبـاط دنیـا و آخرت محرز نباشـد و اگر پـاره‌ای از حقوق که قهراً در اجتمـاع معـدوم مطلق می‌شود (یعنی حقوقی از فرد که فـدای اجتمـاع می‌شود) در جـای دیگر تأمین نشود، جهاد، سـربازی و تکلیف کردن به فـداکاری اساساً هیچ پایه‌ای پیدا نمی کند؛ ظلم است، آن هم ظلم مطلق و علی الاطلاق.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۲۲۴

پس بالاخره معلوم شد که پایهٔ عدالت، حقوق واقعی است که وجود دارد.

عدالت معنایش مساوات- به آن معنی که آنها گفته‌اند- نیست. عدالت معنایش موازنه به شـکلی که پای حقوق در کار نباشـد نیست، بلکه عدالت بر پایهٔ حقوق واقعی و فطری استوار است. فرد حق دارد، اجتماع هم حق دارد. عدالت از اینجا پیدا می‌شود که حق هر فردی به او داده شود. عدالت رعایت همین حقوق است.

بنابراین عدالت در تمام زمانها یکی بیشتر نیست و اینکه می گویند عدالت یک امر نسبی است، حرف درستی نیست.

امشب عرایضم را در همین جا خاتمه می‌دهم.

خدایا ما را به حقایق دین مقدس اسلام آشنا بفرما.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۲۲۵

بررسی نظریهٔ نسبیّت اخلاق

اشاره

إِنَّ اللّٰهَ یَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَ الْإِحْسٰانِ وَ إِیتٰاءِ ذِی الْقُرْبیٰ وَ یَنْهیٰ عَنِ الْفَحْشٰاءِ وَ الْمُنْکَرِ وَ الْبَغْیِ «۱».

بحثهای دو سه شب پیش ما راجع به عـدالت بود و خلاصـهٔ حرف این شـد که عـدالت بر پایـهٔ حق و اسـتحقاق بنا شده است و عمـوم اسـتحقاقهای انسـان همیشه ثـابت و یکنـواخت و مطلـق است، پس عـدالت هم امری مطلق است و نسـبی نیست. امشـب می‌خواهم راجع به نسبیت اخلاق که چنـد شب قبل اشاره‌ای به آن شـد بحث کنم و بحث نسبیت در اخلاق و عدالت را خاتمه بدهم.

عرض شـد که بعضـی معتقدنـد که اخلاق نسبی است، بـدین معنی که چیزی را نمی‌توان گفت که برای همه وقت و برای همه جـا اخلاقِ خوب است و نیز چیزی را نمی‌شود در همه وقت و همه جا اخلاق بـد دانست. هر خُلقی در یک جا خوب است در جای دیگر بـد، در یک زمان خوب است و در زمان دیگر بـد. پس اخلاق امری نسبی است و چون نسبی است نمی‌توانـد یک دستور العمل کلی و همیشگی و همه جایی داشته باشد، بلکه در هر زمان دستور اخلاق باید یک جور باشد. این

---

(۱) نحل/ ۹۰

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۲۲۶

مطلب را ما باید بحث کنیم تا معلوم شود که آیا صحیح است یا نه؟

مسئلۀ حسن و قبح عقلی

این حرف درست نیست. به کسانی که این حرف را زده‌اند می‌گوییم چیزی که اجتماع آن را خوب می‌داند و چیزی که اجتماع آن را بد می‌داند یعنی چه؟ مسئله‌ای است که شاید عنوان کنندۀ اولیۀ آن مسلمین بوده‌اند و آن مسئلۀ حُسن و قبح عقلی است. حسن یعنی نیکویی، زیبایی، و قبح یعنی بدی و زشتی. حسن و قبح عقلی در مقابل حسن و قبح غیر عقلی یعنی چه؟ ما یک زشتی و زیبایی داریم، مثل اینکه صورت انسانی را می‌گویند صورت زیبایی است و صورت انسان دیگر را می‌گویند صورت زشتی است؛ فلان کس دارای چشمان زیبایی است، فلان کس دارای چشمان زشتی است؛ در میان حیوانات، فلان حیوان مثلًا آهو حیوان زیبایی است اما مثلًا کلاغ حیوان زشتی است. حسن و قبح به این صورت، امروز یکی از علمهای دنیاست. می‌گویند شناخت زیبایی، علم زیبایی.

حسن و قبح عقلی یعنی زشتی و زیبایی چیزهایی که به چشم دیده نمی‌شوند.

خود آن چیزها را عقل درک می‌کند و قاعدتاً زشتی و زیبایی آنها را هم عقل درک می‌کند. مثلًا شخصی در بیابانی غریب است و در حال غربت بیمار می‌شود. بعد یک آدم ناشناسی که اصلًا او را نمی‌شناسد، همین قدر احساس می‌کند که این آدم غریب و بیمار است. بدون اینکه هیچ گونه توقعی داشته باشد فوراً او را به بیمارستان برده، وسایل معالجۀ او را فراهم و خودش مرتباً از او عیادت می‌کند و پس از اینکه آن غریب از بیمارستان خارج می‌شود، همین قدر که احساس می‌کند که او پول ندارد تا به وطن خودش برگردد، فوراً از جیب خودش برای او بلیط خریده و او را به وطنش می‌فرستد. حالا این آدم مثلًا اهل عراق است و آن آدم اهل یکی از کشورهای آفریقایی است که اصلًا احتمال اینکه این دو تا آخر عمر همدیگر را یک مرتبه ببینند وجود ندارد. از شما می‌پرسم آیا این کاری که آن شخص نسبت به این فرد کرد، کار خوبی است یا نه؟ همۀ ما می‌گوییم کار خوبی است، کار نیکی است، کار قشنگی است. اما آیا قشنگی این کار از نوع قشنگی‌ای است که می‌توان آن را با چشم دید؟

نه، قشنگی این کار را با چشم نمی‌توان درک کرد، همین‌طور که چشم قشنگی صدا را درک نمی‌کند. ولی در عین حال وجدان انسان درک می‌کند که این کار کار خوبی

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج‏۲۱، ص: ۲۲۷

است، کار قشنگی است. عقل ما خوبی آن را درک می‌کند.

نقطۀ مقابل، کسی به کسی خوبی می‌کند. اتفاق می‌افتد همان آدمی که به او خوبی شده است، آن کسی را که به او خوبی کرده است در خیابان می‌بیند. حالا برای اینکه نخواهد جبران خوبیهای او را بکند و مثلًا او را به خانه ببرد و از او پذیرایی کند، با وجودی که امکانات هم برایش فراهم است، فوراً خودش را مخفی می‌کند تا آن شخص او را نبیند. ما به این کار چه می‌گوییم؟ می‌گوییم کار بدی است، این آدم آدم بدی است، کار زشتی کرد. ولی زشتی این کار چگونه زشتی‌ای است؟ آیا همان زشتی صورت است که انسان می‌تواند با چشم ببیند؟ نه، خدا به انسان وجدان و عقلی داده است که به حکم آن وجدان و عقل، زشتی این کار را درک می‌کند. این را حسن و قبح عقلی، زشتی و زیبایی عقلی می‌نامند. می‌گویند تمام کارهای اخلاقی همان کارهایی است که عقلًا زیباست و کارهای ضد اخلاقی کارهایی است که عقلًا ناپسند است. دیده‌اید که در کتابهای اخلاقی می‌نویسند: «صفات حمیده و اخلاق پسندیده»؛ نقطۀ مقابل صفات رذیله و اخلاق ناپسندیده. صفات حمیده

یعنی صفاتی که قابل ستایش است و اخلاق پسندیده یعنی اخلاقی که عقل آن را می‌پسندد. اخلاق پسندیده از نظر عقل پسندیده است، اخلاق ناپسندیده از نظر عقل ناپسندیده است. می گویند پایهٔ اخلاق بر پسند و ناپسند است، بر زشتی و زیبایی عقلی است. این یک مقدمه.

مقدمهٔ دیگر اینکه می گویند زشتی و زیبایی از نظر عقل عقل‌پسند و ناپسند، در شرایط مختلف فرق می کند. عقل مردم، یک چیز را در یک زمان نیک می‌داند و در زمان دیگر بد. یک کار را در یک جا مردمی خوب می‌دانند و در جای دیگر بد می‌دانند. پس حسن و قبح عقلی که پایهٔ اخلاق است، وضعش ثابت و یکنواخت نمی‌باشد، در همهٔ زمانها یک جور نیست، در همهٔ مکانها یک جور نیست. مثلًا کشتن حیوانات و بالاخص کشتن گاو در هندوستان جزء کارهای زشت و از زشت‌ترین کارهاست. همان‌طور که در میان ملل دیگر کشتن انسانها زشت است، در میان آنها کشتن حیوانات زشت است. ولی از هندوستان که به این طرف بیاید، در پاکستان، ایران، افغانستان، ترکیه، عراق و ... می‌بینید حیوانات را ذبح می کنند، گاو هم زیاد می کشند و گوشتش را می‌خورند. یک ملت این کار را زشت می‌داند، ملت دیگر زشت نمی‌داند.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۲۲۸

مثال دیگر: در مورد مسئلهٔ حجاب و بی‌حجابی زن، ذوقها و سلیقه‌های ملل فرق می کند. ملتی که از اول تربیتشان این‌طور بوده که زنهاشان با حجاب باشند، بی‌حجابی را زشت می‌دانند و اگر دختری از دخترانشان یا زنی از زنانشان رویش را باز بگذارد، می گویند کار زشتی مرتکب شده است. خود همین زنها هم می گویند این کار، کار زشتی است. ملت دیگر، ملتی که از اول اصلًا حجاب را ندیده است و زنهای آن در حال بی‌حجابی بزرگ شده‌اند، اگر کسی بدنش را بپوشاند احساس زشتی می کنند. در اصل، آنها حجاب را امر زشتی می‌دانند و اگر زنی بخواهد خودش را بپوشاند، این عمل یک امر زشت و بد و مستهجنی به شمار می‌رود. یعنی در مکانهای مختلف فرق می کند و همین‌طور در زمانهای مختلف.

مثالهای دیگری هم ذکر می‌کنند. مثلًا تعدد زوجات در نزد بعضی از ملل مثل مسلمین کار زشتی شمرده نمی‌شود ولی در میان ملل دیگر جزء کارهای زشت است. پس معلوم می‌شود که حسن و قبح که پایهٔ اخلاق است ثبات ندارد، یکنواخت نیست، متغیر است، نسبی است، در مکانهای مختلف فرق می کند، در زمانهای مختلف فرق می کند. زشتی و زیبایی عقلی یک پایهٔ قاطعی ندارد.

بنابراین یک مقدمه این بود که به عقیدهٔ برخی، پایهٔ اخلاق حسن و قبح است، زیبایی و زشتی است. مقدمهٔ دوم این بود که زشتی و زیبایی جزء مفاهیم نسبی است. از این دو مقدمه هیچ کدام درست نیست، مخصوصاً مقدمهٔ اول. ابتدا باید ببینیم پایهٔ اخلاق همان زشتی و زیبایی است یا نه. اگر پایهٔ اخلاق زشتی و زیبایی بود، آن وقت باید بحث کنیم که زشتی و زیبایی نسبی هست یا نیست.

فکر سقراطی

اساساً این حرف غلط است که اخلاق بر پایهٔ حسن و قبح است. این، جزء افکار اسلامی نیست. در کلمات علمای اسلامی این حرف خیلی زیاد است ولی در خود اسلام چنین حرفی نیست. این فکر فکری است که از یونان به مسلمین رسیده است، فکر سقراطی است. این حرف مال سقراط است که پایهٔ اخلاق زشتی و زیبایی است، آن هم زشتی و زیبایی عقلی. سقراط یک مکتب اخلاقی دارد و می گویند مکتب اخلاقی سقراط مکتب عقلی است. علت اینکه می گویند مکتب اخلاقی او مکتب عقلی است، این است که به عقیدهٔ سقراط اخلاق خوب کارهایی است که

عقل آنها را زیبا می‌داند، و اخلاق بد که انسان نباید آن را داشته باشد کارهایی است که عقل آنها را نازیبا می‌داند. سقراط مکتب اخلاقش را بر اساس عقل گذاشته است، آن هم زیبایی و زشتی عقلی. آن کسانی هم که کتابهای او را ترجمه کرده‌اند همین فکر سقراطی را پذیرفته‌اند و البته علمای اسلامی که روی آن بحث می‌کردند، این موضوع را درک کردند که حسن و قبح پایهٔ ثابتی نیست و متغیر است. ولی مطلب این است که ما چرا پایهٔ اخلاق را زشتی و زیبایی عقلی بدانیم تا بعد جواب آن را بدهیم؟.

نه، اینجور نیست. همان‌طور که عرض کردم معنای اخلاق نظام دادن به غرایز است. چنانکه طب نظام دادن قوای بدنی است، اخلاق نظام دادن قوای روحی است.

پایهٔ طب بر حسن و قبح عقلی نیست. پایهٔ اخلاق هم بر حسن و قبح عقلی نیست.

یعنی چه؟.

قبلًا این مطلب را عرض کردم که انسان از لحاظ روحی دارای نیروهایی است، دارای غرایزی است. هر یک از این نیروها تکالیفی [به عهدهٔ انسان] دارند؛ یعنی انسان باید حد هر نیرویی را نگاه بدارد و بفهمد که آن قوّه و نیرو چه مقدار لازم دارد، نه بیشتر بدهد و نه کمتر، چنانکه راجع به بدن قضاوت می‌کند. اگر انسان به قوا و نیروهای روحی خودش نرسد، یعنی به بعضی زیادتر برسد و به بعضی دیگر کمتر و آنها را گرسنه نگه دارد، در قوا و نیروهای روحی اختلاف پیدا می‌شود، بی‌نظمی و آشفتگی پیدا می‌شود. این را بیماری روحی می‌گویند؛ یعنی زیادتر از حد به قوّه‌ای رساندن، او را سرسخت می‌کند، عواقبی ایجاد می‌نماید؛ و اگر به قوّه‌ای کمتر از آنچه که احتیاج دارد بدهند، او هم سرسخت خواهد شد و عواقب نامطلوبی ایجاد می‌کند.

مثلًا اگر انسان به قوّهٔ غذا خوردن بیش از حد رسیدگی کند، نازپرورده‌اش کند، دائم به فکر شکم باشد، این قوّه را فاسد می‌کند بلکه تمام وجود و اخلاقش را فاسد می‌کند؛ و اگر به حد کافی به آن نرسد، یک نوع عواقب دیگر ایجاد می‌کند. این دیگر ربطی به این ندارد که این کار عقلًا خوب باشد یا بد. اساس اخلاق سلامت روان است. سلامت روان مثل سلامت بدن ربطی به حسن و قبح ندارد. روان باید سلامتی داشته باشد. همان‌طور که بدن احتیاج به ورزش و تقویت دارد، روان انسان هم احتیاج به تقویت و ورزش دارد؛ یعنی انسان می‌تواند با برخی اعمال حتی فکر خودش را تربیت کند. در کتاب امیل، نویسنده این نکته را خیلی خوب و عالی ذکر

کرده است. کتاب را به صورت رمان نوشته است. کودکی را به روش خاصی بزرگ می‌کنند، مثلًا کارهایی را به او پیشنهاد می‌کنند که به حکم آن کارها روح او قویتر می‌شود.

فکر گاهی دقیق است و گاهی نیست؛ یعنی انسان گاهی در فکر خودش دقت دارد و گاهی ندارد. چطور؟ ما و شما ممکن است صد بار به این مسجد «اتفاق» بیاییم و برویم ولی وقتی که خارج از آن هستیم اگر از ما بپرسند که وضع این مسجد چگونه است مثلًا چقدر ارتفاع دارد، پهنایش چه مقدار است، چه تابلوهایی در آن نصب کرده‌اند، با اینکه صد بار آمده‌ایم و رفته‌ایم، در عین حال نمی‌توانیم تشریح کنیم. ولی اگر همین سؤال را از یک نفر نقاش که به هر چیزی که نگاه می‌کند به آن دقیق می‌شود بپرسند، می‌تواند شرح بدهد. می‌گویند چشم او تربیت شده است، به این معنی که دل او روی مبصراتش دقیق شده است. در مسموعات هم همین‌طور است. کسی که با آلات موسیقی آشنایی داشته باشد، از صدا تشخیص می‌دهد که این

چه صدایی است. در ملموسات نیز همین گونه است، چنانکه طبیب از نبض بیمار مرض او را تشخیص می‌دهد. اگر بخواهید بفهمید لامسه تا چه حد دقیق می‌شود، می‌توانید در کورها دقیق بشوید مخصوصاً کورهای مادرزاد. می‌بینید لامسه کار اغلب نیروها را می‌کند.

اخلاق یعنی ورزش و تقویت قوای روحی

غرض این جهت است که تمام قوای بدنی را باید ورزش داد. قوای روحی هم همین‌طور، مخصوصاً قوای عالی انسانی را، قوّهٔ اراده را، قوّهٔ عقل را، فکر را، تمرکز فکر را، اینها را باید تقویت کرد. اینها اخلاق است. پایهٔ اخلاق این است که ارادهٔ انسان قوی و نیرومند باشد؛ یعنی ارادهٔ انسان بر شهوتش حکومت کند، بر عاداتش حکومت کند، بر طبیعتش غالب باشد. چطور؟ یعنی شخص آنچنان با اراده باشد که اگر تشخیص داد که باید این کار را کرد، تصمیم بگیرد و هیچ طبیعتی نتواند جلو او را بگیرد. مثلًا همان اوّلی که نماز بر شخصی تکلیف می‌شود و یا تشخیص می‌دهد که نماز برای او خوب است و بعد از این باید سحرها حرکت کند نماز بخواند، دعا کند، استغفار کند، از خداوند استعانت بجوید و کمک بگیرد، هنگام خواب یک‌دفعه بلند می‌شود. طبیعتش به او می‌گوید بخواب، استراحت کن. دلش می‌خواهد بخوابد،

خوابش هم می‌آید و از خوابیدن لذت می‌برد. در اینجا اگر اراده قوی و نیرومند باشد بر طبیعت غلبه می‌کند، فوراً از جا برمی‌خیزد و نماز می‌خواند. یا اگر احساس کرد که کم خوردن خوب است، وقتی سر سفره می‌نشیند، مقداری که می‌خورد می‌بیند بازهم اشتها دارد (مخصوصاً ما ایرانیها که به پرخوری عادت کرده‌ایم، اتّساع معده داریم، همیشه بیش از اندازه‌ای که احتیاج داریم غذا می‌خوریم)، احساس می‌کند که هنوز گرسنه است و بازهم میل دارد. عقل به او حکم می‌کند دیگر نخور، همین مقدار که خوردی کافی است. طبیعت می‌گوید بخور! اراده قوی است، نمی‌گذارد بخورد. یا در مورد عادتها، می‌فهمد که سیگار کشیدن برایش بد است، ضرر بدنی دارد، ضرر اخلاقی دارد، ضرر مالی دارد. اگر با اراده باشد تصمیم می‌گیرد که دیگر سیگار نکشد و نمی‌کشد، یعنی اراده بر عادت غلبه می‌کند. اما اگر اراده نداشته باشد، عادت غلبه می‌کند.

اخلاق معنایش این است که انسان ارادهٔ خودش را بر عادات، بر طبایع غلبه بدهد؛ یعنی اراده را تقویت کند به طوری که اراده بر آنها حاکم باشد. حتی اراده باید بر عادات خوب هم غالب باشد چون کار خوب، اگر کسی به آن عادت پیدا کرد خوب نیست. مثلًا ما باید نماز بخوانیم اما نباید نماز خواندن ما شکل عادت داشته باشد. از کجا بفهمیم که نماز خواندن ما عادت است یا نه؟ باید ببینیم آیا همهٔ دستورات خدا را مثل نماز خواندن انجام می‌دهیم؟ اگر این‌طور است، معلوم می‌شود که کار ما به خاطر امر خداست. اما اگر ربا را می‌خوریم، نماز را هم با نافله‌هایش می‌خوانیم، اگر خیانت به امانت مردم می‌کنیم ولی زیارت عاشورایمان هم ترک نمی‌شود، می‌فهمیم که اینها عبادت نیست، روی عادت است.

از امام روایت شده است: «لا تَنْظُروا الیٰ طولِ رُکوعِ الرَّجُلِ وَ سُجودِهِ» «۱» هیچ وقت به طول دادن رکوع و سجود شخص نگاه نکنید؛ یعنی رکوعهای طولانی و سجودهای طولانی شما را گول نزند، ممکن است این از روی عادت باشد و اگر ترک کند وحشت کند. اگر می‌خواهید بفهمید این شخص چگونه آدمی است، در راستیها و امانتها امتحانش کنید چون امین بودن عادت‌بردار نیست، راست گفتن عادت‌بردار نیست مانند نماز خواندن.

---

(۱) اصول کافی، ج ۲/ ص ۱۰۵

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۲۳۲

پس اراده و اخلاق انسان باید آن قدر قوی و نیرومند باشد که بر طبیعت انسان غالب باشد، بر عادت انسان غالب باشد که هرکاری را که انسان می‌کند روی اراده باشد. حتی گویا فقها این را نقل می‌کنند (اخلاقیون هم گفته‌اند) که اگر مستحبی را همیشه انجام می‌دادیم، مدتی آن را ترک کنیم بگذاریم از سرمان خارج بشود، بعد انجام بدهیم که از روی عادت انجام نداده باشیم بلکه از روی اراده انجام داده باشیم.

غرضم این جهت است که وقتی حقیقت اخلاق این باشد که هر صفتی از صفات انسان، هر نیرویی از نیروهای انسان حقی دارد که باید به آن داده شود و انسان وظیفه‌ای در قبال آن دارد، وقتی معنای اخلاق این باشد که جنبه‌های انسانی وجود انسان مخصوصاً عقل و اراده را باید آن قدر تربیت کرد و به آن نیرو داد که سایر قوا تحت سیطره‌اش باشد، دیگر نمی‌توان گفت که اخلاق در زمانها و مکانهای مختلف فرق می‌کند، من باید یک جور اخلاق داشته باشم و شما جور دیگر، یک زمان یک جور اخلاق داشته باشم زمان دیگر جور دیگر.

اینها که فکر کرده‌اند اخلاق نسبی است، سقراطی فکر کرده‌اند. خیر، اولًا پایهٔ اخلاق زشتی و زیبایی نیست. ثانیاً این مطلب که زشتی و زیبایی تغییرپذیر است یعنی در زمانها و مکانهای مختلف فرق می‌کند، هم درست است و هم درست نیست.

در این زمینه یک تحقیقی علامهٔ طباطبایی دارد و نظر ایشان این است که اصول زیباییهای عقلی و اصول زشتیهای عقلی ثابت است، فروعش متغیر است. و من چون خسته شده‌ام دیگر نمی‌توانم روی این موضوع بحث کنم و فقط دعا می‌کنم ...

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۲۳۳

مسئلهٔ نسخ و خاتمیت

اشاره

مٰا کٰانَ مُحَمَّدٌ أَبٰا أَحَدٍ مِنْ رِجٰالِکُمْ وَ لٰکِنْ رَسُولَ اللّٰهِ وَ خٰاتَمَ النَّبِیِّینَ «۱».

یکی از مباحث بسیار اساسی مقتضیات زمان، مسئلهٔ نسخ و خاتمیت است. در اینجا دو مطلب است. یکی اینکه نسخ احکام خدای تبارک و تعالی روی چه حسابی است؟ معنای نسخ این است که حکمی را وضع کنند و بعد آن حکم را برداشته بجای آن، حکم دیگری بگذارند. افراد بشر در قوانینی که وضع می‌کنند ناسخ و منسوخ زیاد دارند، و این برای افراد بشر مانعی ندارد زیرا ممکن است قانونی را وضع کنند، بعد از مدتی به اشتباه خودشان پی ببرند و آن قانون را اصلاح یا عوض کنند. ولی قانونی که از طرف خدا وضع می‌شود چطور؟ دربارهٔ خدا هیچ تصور نمی‌رود که خدا قانونی را به وسیلهٔ یکی از پیغمبران وضع کند و بعد از مدتی به اشتباه خود پی ببرد و بخواهد آن قانون را اصلاح کند. این با خدایی خدا منافات دارد. لازمهٔ نسخ به این معنی، جهالت قانونگذار است. پس علت نسخ به طور قطع این نیست. ولی از طرف دیگر ما می‌بینیم «نسخ» در قوانین الهی هست، برای اینکه پیغمبری می‌آید و شریعتی می‌آورد، پس از مدتی پیغمبر دیگری می‌آید و شریعت

---

(۱) احزاب/ ۴۰

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۲۳۴

آن پیغمبر را نسخ می‌کند و شریعت دیگری می‌آورد، چنانکه از زمان آدم تا زمان نوح شریعتی بوده است، حضرت نوح

می‌آید و شریعت حضرت آدم را نسخ می‌کند، بعد حضرت ابراهیم می‌آید و شریعت حضرت نوح را نسخ می‌کند، موسی می‌آید شریعت حضرت ابراهیم را نسخ می‌کند. عیسی می‌آید شریعت حضرت موسی را نسخ می‌کند «۱»، دین مقدس اسلام می‌آید و تمام شرایع را نسخ می‌کند. نسخ در قانون الهی وجود دارد. علت نسخ هم- همان‌طور که عرض کردم- آن علتی نیست که معمولًا در قوانین بشری هست یعنی پی بردن به نقص قانون. این، در علوم ناقص بشر صادق است ولی در علم الهی صادق نیست. پس چرا نسخ می‌شود؟.

از لحاظ مقتضیات زمان است. قانونی که به وسیلهٔ پیغمبر سابق آمده است، از اول محدود به زمان معین بوده است؛ یعنی خداوند تبارک و تعالی از اولی که این شریعت را نازل کرده است، برای همیشه نازل نکرده است که بعد پشیمان شده باشد، بلکه از اول برای یک مدت موقت نازل کرده است تا بعد از آنکه آن مدت منقضی شد شریعت دیگری بیاورد. پس چرا از اول برای همیشه وضع نکرد؟ می‌گوییم هر زمانی یک اقتضایی دارد. قانون نوح علیه السلام یا قانون ابراهیم علیه السلام برای همان زمان خوب و مناسب بود اما زمان بعد قانون دیگری را ایجاب می‌کرد.

فلسفهٔ خاتمیت

اینجا یک سؤال و یک اشکال خیلی مهمتری به وجود می‌آید و آن این است که اگر بناست شرایع به موجب تغییراتی که در زمان پیدا می‌شود نسخ بشود، پس هیچ شریعتی نباید شریعت خاتم باشد؛ یعنی تا ابد باید هر پیغمبری که می‌آید قانون پیغمبر پیشین را نسخ کند، چون زمان متوقف نمی‌شود [و به عبارت دیگر] علت نسخ در قانون الهی پی بردن به نقص قانون قبلی نیست بلکه فقط زمان است، زمان هم که متوقف نمی‌شود، پس هر پیغمبری که مبعوث می‌شود باید الزاماً و اجباراً قانون او برای زمان محدودی باشد و آن زمان که منقضی شد، باز یک پیغمبر نو و شریعت نو.

---

(۱) البته حضرت عیسی تقریباً قوانینش شریعتی ندارد ولی در اینکه فی الجمله ناسخ هست بحثی نیست.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۲۳۵

این خودش یک سؤالی است که مخصوصاً بهائیها این سؤال را زیاد مطرح می‌کنند، نه برای اینکه دلیلی به نفع خودشان آورده باشند بلکه برای اینکه ادعای خاتمیت شریعت اسلامیه را متزلزل کنند. حالا ما می‌خواهیم ببینیم چگونه است که شرایع به یک نقطه که می‌رسد در آنجا متوقف می‌شود، یعنی دیگر شریعتی بعد از آن نازل نمی‌شود.

این مطلب که دین اسلام و شریعت اسلامیه شریعت خاتم است یعنی بعد از پیغمبر مقدس اسلام دیگر پیغمبری هرگز نخواهد آمد، جزء ضروریات دین اسلام است. اگر کسی منکر خاتمیت بشود، منکر اسلام شده است. از اولی که پیغمبر مبعوث شد، از آن نفر اولی که به پیغمبر ایمان آورد نه فقط به این عنوان بود که او پیغمبر است، بلکه همچنین به این عنوان بود که وی پیغمبر خاتم است. هر مسلمانی در صدر اول، به پیغمبر بر همین اساس ایمان داشت که او پیغمبر خاتم است. پیغمبر اکرم هم خودش فرمود: «لا نَبِیَّ بَعْدی» بعد از من پیغمبری نیست. این جمله که پیغمبر صلی الله علیه و آله به علی علیه السلام خطاب می‌فرماید: «انْتَ مِنّی بِمَنْزِلَةِ هارونَ مِنْ موسیٰ الّا انَّهُ لا نَبِیَّ بَعْدی» از جمله‌های متواتر و مربوط به غزوهٔ تبوک است. در این جنگ، پیغمبر اکرم علی علیه السلام را با خود نبرد و او را بجای خودش گذاشت. امیر المؤمنین که مرد جهاد و مبارزه بود، اظهار اشتیاق کرد که در رکاب رسول اکرم باشد. فرمود: مرا با خود نمی‌برید؟ رسول اکرم این جمله را فرمود: «انْتَ مِنّی بِمَنْزِلَةِ هارونَ مِنْ موسیٰ الّا أَنَّهُ لا نَبِیَّ بَعْدی»؛ چون در این جنگ واقعاً احتیاجی به سرباز و جنگنده نبود؛ یک مانوری بود و ضرورتی هم نبود

که امیر المؤمنین در آن شرکت کند، و آن شرکت نکردن سبب شد که پیامبر این جملهٔ تاریخی را- که میان اهل تسنن و شیعه متواتر است- ذکر کند. مرحوم میر حامد حسین یک جلد از جلدهای عبقات را اختصاص داده است به متن روایتهای متعددی که از طرف اهل تسنن همین حدیث را ذکر کرده‌اند.

به هر حال مسئلهٔ خاتمیت جزء ضروریات دین اسلام است. یهودیها اساساً منکر نسخ می‌باشند، می‌گویند نسخ شریعت امکان ندارد. این حرف، حرف درستی نیست زیرا اگر نسخ شریعت امکان ندارد، پس خود شریعت موسی چه‌کاره است؟! و باید همان شریعتی که ابتدا ظهور کرده است، برای همیشه باقی باشد.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۲۳۶

خاتمیت از نظر آوردن معارف الهی

این مطلب را ما از جنبه‌های مختلف باید بررسی کنیم. اولًا احتیاج به پیغمبر جدید تنها از نظر قانون‌گذاری نیست. پیغمبر در درجهٔ اول معارف الهی می‌آورد، یعنی حقایقی که معرّف عوالم غیب است: خداشناسی، صفات الوهی، معادشناسی و آنچه که مربوط به سیر انسان به جهان دیگر است. هر پیغمبری گذشته از مقررات و قوانینی که برای بشر آورده است، یک سلسله معارف هم برای بشر آورده است. اگر مسئلهٔ خاتمیت را از جنبهٔ آن معارف در نظر بگیریم، به این صورت است:

هرکدام از پیغمبران به اصطلاح یک حدی دارند، یک مقامی دارند، معارف الهی را متناسب با درجهٔ سیر و سلوک خودشان یعنی تا حد عروج خودشان بیان می‌کنند. به عبارت دیگر هر پیغمبری، از معارف الهی آن مقدار که توانسته است کشف کند و به اصطلاح عرفا در حدی که مکاشفه‌اش رسیده است بیان می‌کند.

بیشتر نمی‌تواند بیان کند، قادر نیست. ناچار بعد از او اگر مکاشف دیگری یک قدم از او جلوتر رفته باشد، قهراً او مأموریت دارد که معارف و حقایق را برای مردم شرح بدهد. مکاشفهٔ معارف ممکن است ناقص باشد و ممکن است یک درجه کاملتر باشد. ولی یک حدی از مکاشفه است که آخرین حد آن است و به اصطلاح می‌گویند ختام؛ یعنی انسانی، از معارف الهی آنچه را که برای بشر مقدور است و امکان دارد که دریابد، دریابد (اگر انسان کامل باشد) به طوری که آنچه از معارف الهی که ممکن است کشف کند، کشف کرده باشد. در این صورت این بشر، دیگر زمینه برای هیچ پیغمبری بعد از خودش باقی نمی‌گذارد؛ یعنی آخرین حد معارف همان است که او بیان کرده است. دیگر ماورای آن، معارفی از معارف الهی وجود ندارد که دیگری بعد از او بیاید و بیان کند. به اصطلاح، او به لوح محفوظ الهی اتصال کامل پیدا کرده است. حالا کسی که بعد از او می‌آید، یا به درجهٔ او رسیده است یا نه. اگر به درجهٔ او نرسیده است که کمتر از او کشف کرده است، پس آنچه که او گفته است کاملتر است. و اگر به درجهٔ او رسیده باشد و حتی فرضاً از او هم بالاتر باشد، دیگر چیزی نیست که ماورای آن را کشف کند. آخرش هم وقتی برسد و برگردد، همان حرف او را می‌زند.

مثل این است که شما می‌خواهید ببینید در کرهٔ ماه چه خبر است. اول یک موشک می‌رود عکسبرداری‌هایی می‌کند و خبرهایی می‌دهد، اطلاعاتی به دست

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۲۳۷

می‌آورد. بعد موشک دیگری می‌فرستند که از آن کاملتر باشد. اطلاعات بیشتری می‌دهد و همین‌طور. ولی بالاخره به جایی می‌رسد که آنچه را که برای بشر از کشف اطلاعات مقدور باشد، کشف کرده و دیگر چیزی نمانده است که کشف نکرده باشد.

اگر هم چیزی مانده است، در حد بشر نیست. دیگر بعد از آن هرچه موشك یا انسان بفرستند، اگر خبری دارد همان خبری است که او قبلًا داده، دیگر خبری نیست.

خاتمیت از نظر معارف الهی یعنی ختام، تمام، فصل کامل. فصل کامل که صورت گرفت، دیگر فصل دیگری که مغایر با آن باشد معنی ندارد. فرض کنید که بعد از پیامبر خاتم هم پیامبری بیاید و در حد او باشد، عین حرف او را تکرار می کند.

در اینجا لازم است نکته‌ای را عرض بکنم. آیا هر کسی که پیغمبر است، از هر کسی که پیغمبر نیست افضل است؟ نه، هر پیغمبری از هر غیر پیغمبری افضل نیست. ممکن است یك کسی پیغمبر باشد و حتی شریعت هم داشته باشد، و شخص دیگری پیغمبر نباشد و تابع یك پیغمبر باشد ولی این تابع یك پیغمبر از آن پیغمبر افضل باشد. مثلًا نوح خودش پیغمبر است و شریعتی دارد، ابراهیم پیغمبر است و شریعتی دارد، موسی پیغمبر است و شریعتی دارد. علی علیه السلام و همچنین صدّیقهٔ کبری و بلکه سایر ائمهٔ ما هیچ کدام پیغمبر نبوده‌اند و شریعتی نداشته‌اند ولی از آنها افضلند؛ یعنی معارف کاملتری را از معارف نوح و ابراهیم احاطه دارند و می‌دانند.

اما چون تحت الشعاع پیغمبر خاتم‌اند یعنی بعد از پیغمبر خاتم آمده‌اند، پیغمبر نبوده‌اند. آنچه که ابراهیم علیه السلام بیان کرده، جدید بوده است؛ یعنی ابراهیم چیزی را کشف کرده که تا زمان او کشف و مکاشفه نشده بود. پس ابراهیم علیه السلام پیغمبر است.

علی بن أبی طالب بعد از پیغمبر خاتم آمده است و فرض می کنیم که ابراهیم علیه السلام به آنجاها که او رسیده، نرسیده است. اما چون علی علیه السلام تحت الشعاع پیغمبر خاتم است و بعد از پیغمبر خاتم آمده است، هرجا را که او رفته است قبل از وی پیغمبر خاتم رفته و مکاشفه کرده و مکاشفه را بیان کرده است. بنابراین اگر علی صد هزار درجه هم بر نوح و ابراهیم افضل باشد، مراحل بالاتری را طی کند، سلوك عالیتری را طی کند، هرگز پیغمبر نخواهد شد چون تحت الشعاع پیغمبر خاتم است. به فرض محال اگر علی علیه السلام قبل از پیغمبر به این دنیا آمده بود، مثلًا در زمان عیسی یا بعد از عیسی، آن وقت علی پیغمبر بود. اما چون بعد از پیغمبر خاتم آمده است، نمی‌تواند پیغمبر باشد. آن جمله هم همین مفهوم را می‌رساند: «انْتَ مِنّی بِمَنْزِلَةِ هارونَ مِنْ موسی

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۲۳۸

الّا أَنَّهُ لا نَبِیَّ بَعْدی» هر نسبتی که هارون با موسی دارد تو با من داری ولی تو بعد از من پیغمبر نیستی، در پس پرده آنچه بود آمد، هرچه بود بیان شده است، دیگر نمی‌تواند بعد از من پیغمبری در دنیا وجود داشته باشد. این از نظر معارف.

خاتمیت از نظر آوردن قوانین

اما از نظر قوانین، که مسئلهٔ مقتضیات زمان با قوانین ارتباط دارد نه با معارف.

عرض کردم چون مقتضیات زمان تغییر می کند، شرایع عوض می‌شود. در اینجا باید این مطلب را توضیح بدهیم: اگر مقصود از مقتضیات زمان چیزی باشد که امروز پیشرفت تمدن یا تغییر تمدن می گویند، همیشه نیاز به دین جدید هست. تمدن مربوط به زندگی اجتماعی است که برگشتش به وسایل یعنی آثار علم و صنعت است. آنچه در زمان نوح علیه السلام بود با آنچه که در زمان ابراهیم علیه السلام بود فرق داشت.

بشر در زمان ابراهیم علیه السلام از یك تمدن کاملتری برخوردار بود، در زمان موسی علیه السلام از تمدن کاملتری، در زمان عیسی علیه السلام از تمدن کاملتری و در زمان خاتم الانبیاء از تمدن کاملتری. همچنین بعد از زمان خاتم الانبیاء مثلًا در قرون

چهارم و پنجم اسلامی که اوج تمدن اسلامی است، مسلّم تمدن بشر خیلی کاملتر از زمان ظهور خاتم الانبیاء بود، و اکنون عصر ما قرن بیستم تمدن بسیار کاملتری دارد از قرن چهارم هجری تا چه رسد به زمان خاتم الانبیاء. ولی آن مقتضیاتی که موجب می‌شود شریعت عوض بشود تغییرات تمدن نیست، پیشرفت تمدن به معنای مذکور نیست، چیز دیگری است.

بشر به حکم فطرت و به حکم آنچه که پیشوایان دین گفته‌اند، دو حجت دارد، دو پیغمبر دارد: یکی پیغمبر باطن که نامش عقل است و دیگر پیغمبر ظاهر که همان پیغمبر است. انسان احتیاج به هدایت دارد. همین فکری که به انسان داده شده خودش پیغمبری است برای انسان، یعنی وسیله‌ای است که لطف خدا اقتضا کرده است که به انسان داده شود تا راهش را پیدا کند. اما پیمودن آن راهی که انسان باید پیدا کند، وسیله‌ای می‌خواهد. هواها هرکدامشان در وجود انسان، حاکمی هستند.

غریزه خودش حاکمی است در وجود انسان. خیلی از راهها هست که انسان باید آنها را به حکم غریزه بپیماید. غریزه هنوز حقیقتش کشف نشده است، یک دستگاه خودکاری است در وجود انسان. مثلًا در همین گلوی انسان یک چهارراه وجود

دارد، دو راه از خارج و دو راه از داخل. اینها در آخر حلق یک چهارراه تشکیل می‌دهند. یک راه از بینی، یک راه از دهان، یک راه از ریه و یک راه هم از معده می‌آید، چهارراه به وجود می‌آید و انسان اصلًا خبر ندارد که یک چنین چهارراهی هست. در حال عادی از این چهار راه دو راهش باز است: راه بینی و راه ریه که همیشه انسان، آزاد تنفس می‌کند. ولی هیچ توجه دارید که وقتی یک لقمه را به دهان می‌گذارید و می‌جوید، بعد که جویده شد دیگر اختیار آن از دست شما بیرون رفته، بی‌اختیار فرو می‌رود و بلعیده می‌شود؟ وقتی که می‌خواهد فرو برود، سه راه از این چهارراه به طور خودکار بسته می‌شود: یکی راهی که از آن لقمه وارد شده، دیگر راه بینی که اگر باز باشد غذا می‌رود در مجرای بینی و اسباب زحمت می‌شود، و سوم راهی که به ریه می‌رود و اگر باز باشد خیلی خطرناک است. فقط راه مری و معده بازمی‌ماند و لقمه به معده می‌رسد. این دستگاه به طور خودکار این کار را می‌کند، راه خودش را می‌داند. این هم یک نوع هدایت است. بالاخره باید لقمه به معده برسد. خود لقمه که نمی‌داند چه بکند ولی دستگاه می‌داند.

عقل انسان هادی دیگری است در وجود انسان. خیلی از مسائل است که انسان آنها را به حکم عقل کشف می‌کند. انسان مصلحتهای خودش را به حکم عقل درک می‌کند. مثلًا یک وقت به او دو کار عرضه می‌شود، فکر می‌کند و یکی را انتخاب می‌کند. این، فقط کار عقل است. آدمهای دیوانه غریزه‌شان به اندازهٔ آدم عاقل هست، حسشان هم به اندازهٔ آدم عاقل کار می‌کند ولی عقلشان کار نمی‌کند، این هادی در وجودشان نیست. منطقهٔ این هادیها با هم فرق می‌کند. منطقهٔ غریزه محدود است. آنجا که منطقهٔ غریزه است، منطقهٔ فکر نیست. منطقهٔ حس هم منطقهٔ دیگری است. منطقهٔ عقل نیز غیر از منطقهٔ حس است.

یک هادی چهارم وجود دارد و آن وحی است. ولی این هدایت این‌طور نیست که به طور کامل در وجود هر کسی باشد. نیروی وحیِ ناقص در هر کسی هست، الهامات جزئی در هر کسی هست ولی وحی کامل در هر کسی نیست. خداوند افراد لایق را مبعوث و بر آنها وحی نازل می‌کند که یک سلسله حقایق و راههایی است که انسان به آنها احتیاج دارد. نه غریزه به آن حقایق و راهها راهنمایی می‌کند نه حس، و نه عقل می‌تواند راهنمایی کند. اینجاست که وحی به کمک انسان می‌آید و او را راهنمایی می‌کند.

پس سرّ اینکه انسان احتیاج به پیغمبر دارد این است که انسان به یک سلسله مسائل احتیاج دارد که برآوردن آنها کار وحی و

دین است. مسئلهٔ وحی به حسب زمانها فرق نمی‌کند ولی به حسب استعدادها فرق می‌کند (نه به حسب درجهٔ تمدن).
این‌طور نیست که چون تمـدن عوض می‌شود قانون عوض می‌شود و در نتیجه پیغمبر هم عوض می‌شود؛ یعنی درجهٔ تمدن بالا می‌رود، پس قانون جدیدی می‌خواهد. نه، تغییر وحی به حکم این است که درجهٔ تمایل خود بشر یعنی استعداد خود بشر برای فرا گرفتن قوانین الهی تغییر می‌کند. اجتماع بشری مانند فرد است؛ دورهٔ کودکی دارد، دورهٔ رشد دارد، نزدیک به مرحلهٔ بلوغ دارد، دورهٔ بلوغ دارد.
بشریت در ابتدا حالت یک کودک را دارد، یعنی اساساً قدرت دریافتش ضعیف و کم است. هرچه که پیش می‌رود و رشدش بیشتر می‌شود، استعداد بیشتری پیدا می‌کند. مانند دستورالعملی که به بچه می‌دهید: دستورالعمل‌های شما ثابت است ولی بچه قابل نیست که تمام دستورالعمل‌های شما را انجام بدهد. بعد که مقداری استعداد پیدا می‌کند، شما مقداری از دستورالعمل‌ها را به او می‌دهید و مقدار دیگر را صرف نظر می‌کنید یا خودتان بجای او عمل می‌کنید تا می‌رسد به سرحد بلوغ (یعنی جایی که عقلش کامل است و شما هرچه دستور العمل داشته باشید می‌توانید به او بدهید) و تمام راه و اصول را به او می‌آموزید که تا آخر عمر به آنها عمل کند.
اصول و کلیات و قوانین کلی‌ای که بشر احتیاج دارد که از طریق وحی به او گفته شود، نامحدود نیست بلکه محدود است. اینکه تمام دستورها به بشر اولیه داده نشده است برای این بوده که بشر دورهٔ کودکی را طی می‌کرده است. قوانین کلی در تمام اعصار یک جور است ولی بشر آن استعدادی را که تمام احکام به او گفته شود نداشته است و اگر هم می‌گفتند نمی‌توانست به کار بندد. همان مقداری هم که می‌گفتند می‌بایستی بعد از آن برایش سرپرست بفرستند که آنها را به کار بندد. وقتی که بشر به دورهٔ بلوغ خودش رسید، به دورهٔ عقل کامل، به دوره‌ای که در آن استعداد دریافت قوانینی را که اصول نظام اجتماعی و فردی اوست دارد، در این هنگام باید آن قوانین را به او گفت. آن وقت به او می‌گویند تمام وحی که باید بشر را هدایت کند، همین است. عقلت به آنجا رسیده است که آنچه را که از طریق وحی احتیاج داری که به تو بگویند و تو باید به کار بندی ما به تو می‌گوییم. تو آنها را حفظ کن و الی الابد زندگیت را با آنها تطبیق بده.
فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۲۴۱
معنای دورهٔ خاتمیت این نیست که یکی از ادوار تمدن اسمش دورهٔ خاتمیت شده است! ادوار تمدن ملاک خاتمیت نیست. دورهٔ خاتمیت یعنی دوره‌ای که بشریت رسیده است به حدی که اگر قانون را به او تلقین و تعلیم کنند، می‌تواند آن را ضبط کند و بعد با نیروی عقل خودش از همین قوانین برای همیشه استفاده کند. مثل این می‌ماند که از خواص بچه، کتاب پاره کردن است. در قدیم که بچه‌ها «عمّ جزو» داشتند، تا یک بچه یک عمّ جزو می‌خواند، هفت هشت تا عمّ جزو را تکه تکه می‌کرد. حالا هم که عمّ جزو نمی‌خوانند، با همهٔ مراقبتی که از بچه‌ها می‌شود، سالی دو سه نوبت باید برایشان کتاب خرید. بچه قدرت ندارد که کتاب خودش را حفظ کند. بشرهای ادوار سابق قدرت این را که کتاب آسمانی خودشان را نگه بدارند نداشتند، تکه تکه و گم کردند. کجاست صحف ابراهیم؟ کجاست تورات موسی؟
کجاست انجیل عیسی؟ اگر زردشتْ پیغمبر باشد، کجاست اوستا؟ این دلیل بر عدم بلوغ بشریت است؛ یعنی اگر در آن زمانها همین قرآن نازل می‌شد، از قرآن هم اصلًا خبری نبود. و ما دیدیم که بشر به جایی رسید که کتاب آسمانی‌ای را که برایش نازل کردند نگاه داشت، دیگر بچه نبود که کتابش را تکه تکه کند. قرآن محفوظ است و این خودش دلیل بر بلوغ بشریت است. وحی وظیفه دارد در حدودی که عقل ناقص است جبران کند؛ مکمّل و متمّم عقل است، یعنی در آن جایی که عقل قادر نیست، وحی جبران می‌کند. زمانی که بشر رسید به آنجا که می‌تواند آنچه را که باید، از ناحیهٔ وحی بگیرد و نگه دارد و

استعدادش رسیده است به آنجا که این اصول ثابت (وحی) را حفظ کند و همچنین قوّهٔ تطبیق و اجتهاد در او باشد، یعنی هر حادثه‌ای را که برایش پیش می‌آید با یک سلسله اصول کلی تطبیق بدهد و آن اصول کلی را مقیاس قرار بدهد، آن زمان می‌شود دورهٔ خاتمیت.

خاتمیت به درجهٔ تمدن مربوط نیست

پس خاتمیت به درجهٔ تمدن مربوط نیست که بگویند چطور شده بعد از نوح، ابراهیم می‌آید و شریعتی می‌آورد و بعد از او موسی و بعد از او عیسی می‌آید و بعد از او خاتم الانبیاء، ولی بعد از خاتم الانبیاء پیامبری نمی‌آید؟ آیا بعد از خاتم الانبیاء دیگر زمان متوقف شد که نباید شریعت بیاید؟ زمان که متوقف نمی‌شود و تغییراتی که از زمان خاتم الانبیاء تاکنون روی داده است، چندین برابر تغییراتی است که از

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۲۴۲

زمان نوح تا زمان خاتم الانبیاء رخ داده است.

این امر اصلًا بستگی به درجهٔ تمدن ندارد. پیغمبران برای چه آمده‌اند؟ اصلًا احتیاج بشر به وحی چیست؟ پیغمبر که نمی‌آید تا جانشین فکر و عقل بشر باشد.

پیغمبر نیامده است که تمام قوای وجود بشر را معطل کند، بگوید شما فکر نکنید، استدلال نکنید، اجتهاد نکنید، تمام کارها را ما بجای شما انجام می‌دهیم. این امر خلاف نظم عالم است. پیغمبران می‌گویند: ای بشر! هرچه از تو ساخته است خودت انجام بده. کارهایی را که در حدود فکر و عقل و استدلال است باید خودت انجام بدهی. جایی که از قوّهٔ تو خارج است، ما به وسیلهٔ وحی تو را دستگیری می‌کنیم.

مثل اینکه اگر بچه‌ای همراه شما باشد، مراقب او هستید. تا آنجا که خودش می‌تواند راه برود، می‌گذارید خودش راه برود. وقتی که به آنجا می‌رسد که دیگر نمی‌تواند راه برود، او را بغل می‌کنید. وحی چنین است، منتها آن چیزهایی که بشر در آنها احتیاج به وحی داشته است، از اول تا آخر عالم محدود بوده است. از زمان حضرت آدم تا زمان خاتم الانبیاء مقداری که بشر احتیاج به وحی داشته است، محدود بوده ولی همان امر محدود را قابل نبوده که به خودش بسپارند و بگویند خدا حافظ شما.

لذا دوره به دوره پیغمبر می‌فرستند، دائماً مراقب، تا می‌رسد به آنجا که به او می‌سپارند، و آنهایی که [در زمانهای] بعد هستند موظفند که مراقبت کنند. شما در کار اطباء ملاحظه کرده‌اید که آنها با بیمارانشان دوگونه رفتار می‌کنند. برای بیمارهای خیلی ساده و عوام، طبیب علاوه بر اینکه نسخه می‌دهد سایر کارها را خودش مراقبت می‌کند. اما در مورد بیماری که تحصیل کرده است، کار دکتر خیلی آسان است؛ فقط دو کلمه حرف می‌زند و به بیان یک امر کلی قناعت می‌کند.

پس معلوم شد مسئلهٔ خاتمیت حل شده است و اینکه می‌گویند اگر ادیان باید به حسب زمان نسخ بشوند خاتمیتی نباید باشد و اگر نباید نسخ بشوند، شریعتی نباید ناسخ شریعت پیشین باشد، صحیح نیست. حساب خاتمیت حساب دیگری است که عرض کردم. خیال می‌کنم همین مطلب، امشب کافی باشد و من هم خسته شده‌ام، دیگر بیش از این نمی‌توانم صحبت کنم. همین جا دعا می‌کنیم ...

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۲۴۳

خاتمیت

اشاره

مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَ لٰكِنْ رَسُولَ اللّٰهِ وَ خَاتَمَ النَّبِيِينَ..

بحث دیشب ما به مناسبت بحثی که راجع به مقتضیات زمان می‌کردیم در اطراف خاتمیت بود. عرض شد که اساساً مسئلهٔ خاتمیت خود یک مسئله‌ای است که با زمان ارتباط دارد. نسخ شدن یک شریعت و آمدن شریعت دیگر بجای آن، فقط و فقط به زمان بستگی دارد و الّا هیچ دلیل دیگری ندارد. همهٔ علما این را قبول دارند که رمز اینکه یک شریعت تا یک موقع معینی هست و بعد از طرف خدا نسخ می‌شود، تغییر پیدا کردن اوضاع زمان و به اصطلاح امروز مقتضیات زمان است. بعد این سؤال پیش می‌آید که اگر این‌طور باشد پس باید همیشه با تغییر مقتضای زمان، شریعت موجود تغییر کند. بنابراین هیچ شریعتی نباید شریعت ختمیه باشد و نبوت نباید در یک نقطهٔ معین ختم بشود.

جواب این سؤال را دیشب عرض کردیم که کسانی که این سؤال را می‌کنند در واقع دو چیز را با یکدیگر مخلوط می‌کنند. خیال می‌کنند معنای اینکه مقتضیات زمان تغییر می‌کند فقط و فقط این است که درجهٔ تمدن بشر عوض می‌شود و لذا باید پیغمبری مبعوث بشود متناسب با آن درجه از تمدن یعنی پیشرفت علم و فرهنگ بشر. در صورتی که این‌طور نیست؛ مقتضیات زمان به صرف اینکه درجهٔ تمدن

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۲۴۴

تغییر می‌کند، سبب نمی‌شود که قانون حتماً تغییر کند. علت عمدهٔ اینکه شریعتی می‌آید شریعت قبل را نسخ می‌کند این است که در زمان شریعت پیش، مردم استعداد فراگرفتن همهٔ حقایقی را که از راه فهم باید به بشر ابلاغ بشود ندارند.

تدریجاً که در مردم رشدی پیدا می‌شود، شریعت بعدی در صورت کاملتری ظاهر می‌شود و هر شریعتی از شریعت قبلی کاملتر است تا بالاخره به حدی می‌رسد که بشر از وحی بی‌نیاز می‌شود، دیگر چیزی باقی نمی‌ماند که بشر به وحی احتیاج داشته باشد؛ یعنی احتیاج بشر به وحی نامحدود نیست، محدود است، به این معنی که چه از لحاظ معارف الهی و چه از لحاظ دستورهای اخلاقی و اجتماعی یک سلسله معارف، مطالب و مسائل هست که از حدود عقل و تجربه و علم بشر خارج است، یعنی بشر با نیروی علم نمی‌تواند آنها را دریابد. چون علم و عقل قاصر است، وحی به کمک می‌آید. لازم نیست که بی‌نهایت مسائل از طریق وحی به بشر القا بشود. حد اکثرِ آن مقداری که بشر به وحی احتیاج دارد، زمانی به او القا می‌شود که اولًا قدرت و توانایی دریافت آن را داشته باشد و ثانیاً بتواند آن را حفظ و نگهداری کند.

تحریف شریعت پیشین، یکی از علل نسخ

اینجا مسئله‌ای هست که باید آن را در دنبال این مطلب عرض بکنم و آن این است که یکی از جهات احتیاج به شریعت جدید این است که مقداری از حقایق شریعت قبلی در دست مردم تحریف شده و به شکل دیگری درآمده است. در حقیقت یکی از کارهای هر پیغمبری احیاء و زنده کردن تعلیمات پیغمبر گذشته است؛ یعنی قسمتی از تعلیمات هر پیغمبری همان تعلیمات پیغمبر پیشین است که در طول تاریخ در دست مردم مسخ شده است. و این تقریباً می‌شود گفت که لازمهٔ طبیعت بشر است که در هر تعلیمی که از هر معلمی می‌گیرد کم و زیاد می‌کند، نقص و اضافه ایجاد می‌کند و به عبارت دیگر آن را تحریف می‌کند. این مسأله را قرآن کریم قبول دارد، تجارب بشر هم به درستی آن شهادت می‌دهد. مثلًا خود قرآن کریم که آمد تورات و انجیل را نسخ کرد ولی قسمتی از تعلیمات آنها را احیاء و زنده نمود؛ یعنی بعد از آنکه به دست مردم مسخ شده بود

قرآن گفت آن که تورات یا انجیل واقعی گفته است این نیست که در دست این مردم است، این است که من می‌گویم، این مردم در

آن دست برده‌اند. یا همین موضوع ملت ابراهیم، طریقهٔ ابراهیم که در قرآن آمده است؛ قریش خودشان را تابع ابراهیم حساب می‌کردند ولی چیزی که تقریباً باقی نمانده بود تعلیمات اصلی ابراهیم بود، عوض کرده بودند، دست برده بودند، یک چیز من درآوردی شده بود. قرآن این‌طور بیان می‌کند: مٰا کٰانَ صَلاٰتُهُمْ عِنْدَ الْبَیْتِ إِلاّٰ مُکٰاءً وَ تَصْدِیَةً «۱». ابراهیم نماز را واجب کرده بود. نماز او واقعاً عبادت بوده است. عبادت یعنی خضوع در نزد پروردگار، تسبیح و تنزیه و تحمید پروردگار. حالا اگر نماز ابراهیم از لحاظ شکل ظاهر با نماز ما فرقی داشته باشد مهم نیست ولی مسلّم نماز ابراهیم نماز بوده است؛ یعنی آنچه که در نماز هست، نوع اذکار، نوع حمدها، نوع ثناها، ستایشها، خضوعها، اظهار ذلت‌ها، تسبیحها و تقدیسها در آن بوده است.

این قدر در این عبادت دخل و تصرف کرده بودند که در زمان نزول قرآن، نماز را به شکل سوت کشیدن یا کف زدن در آورده بودند.

پس یکی از کارهایی که هر پیغمبری می‌کند احیای تعلیمات پیغمبران پیشین است. لهذا قرآن راجع به ابراهیم علیه السلام می‌گوید: مٰا کٰانَ إِبْرٰاهِیمُ یَهُودِیًّا وَ لاٰ نَصْرٰانِیًّا وَ لٰکِنْ کٰانَ حَنِیفاً مُسْلِماً «۲». یهودیها می‌گفتند: همین طریقه‌ای که ما داریم و اسمش یهودی‌گری است، ابراهیم داشت. نصرانیها می‌گفتند: طریقهٔ ابراهیم همین است که ما الآن داریم؛ یعنی این که ما داریم همان است، منتها کامل شده است و نسخ کنندهٔ طریقهٔ ابراهیم است. در آیهٔ دیگر می‌گوید: شَرَعَ لَکُمْ مِنَ الدِّینِ مٰا وَصّٰی بِهِ نُوحاً تشریع کرد برای شما دینی را که در زمان نوح به آن توصیه شده بود، وَ الَّذِی أَوْحَیْنٰا إِلَیْکَ وَ مٰا وَصَّیْنٰا بِهِ إِبْرٰاهِیمَ وَ مُوسیٰ وَ عِیسیٰ این دینی که برای شما توصیه شده است، همان است که به نوح توصیه شده و همان است که به تو وحی شده و همان است که به ابراهیم و موسی و عیسی توصیه شده است، أَنْ أَقِیمُوا الدِّینَ وَ لاٰ تَتَفَرَّقُوا فِیهِ کَبُرَ عَلَی الْمُشْرِکِینَ مٰا تَدْعُوهُمْ إِلَیْهِ «۳» توصیه شد که همین دین را اقامه کنید (یعنی دین همان دین است، یک راه است)، تشتّت پیدا نکردند مگر بعد از آنکه می‌دانستند ولی روی هواپرستی این تفرقه‌ها را ایجاد کردند. یعنی این رشته‌های مختلف را دست مردم ایجاد کرده است. اگر ساخته‌های مردم را حذف کنید می‌بینید تمام اینها یک دین

---

(۱) انفال/ ۳۵

(۲) آل عمران/ ۶۷

(۳) شوری/ ۱۳

است، یک ماهیت است، یک طریقت است.

غرض این جهت است که یکی از کارهای انبیا احیای اصل دین است که اصل دین از آدم تا خاتم یکی است. البته فروع مختلف است. هر پیغمبری که می‌آید یکی از کارهایش پیرایش است، یعنی اضافات و تحریفات بشر را مشخص می‌کند. حالا اینجا یک سؤال پیش می‌آید: آیا این خاصیت (تحریف دین) از مختصات بشرهای قبل از خاتم الانبیاء است یا بشرهای دوره‌های بعد هم این طبیعت را دارند؛ یعنی در دین خودشان دخل و تصرف می‌کنند، خرافات اضافه می‌کنند؟ مسلّم طبیعت بشر که عوض نشده است. بعد از پیغمبر خاتم هم همین‌طور است. آن شعر معروف- که می‌گویند از نظامی است و از او

نیست- می گوید:

دین تو را در پی آرایشند در پی آرایش و پیرایشند بسکه ببستند بر او برگ و ساز گر تو ببینی نشناسیش باز

اگر این‌طور نبود، این همه فِرَق از کجا پیدا شد؟ معلوم است که بدعت در دین خاتم هم امکان‌پذیر است؛ چنانکه ما که شیعه هستیم و به وجود مقدس حضرت حجهٔ بن الحسن اعتقاد داریم، می گوییم ایشان که می آیند «یَأْتی بِدینٍ جَدیدٍ». تفسیرش این است که آن قدر تغییرات و اضافات در اسلام پیدا شده که وقتی او می آید و حقیقت دین جدّش را می گوید، به نظر مردم می‌رسد که این دین غیر از دینی است که داشته‌اند و حال اینکه اسلام حقیقی همان است که آن حضرت می‌آورد. در اخبار و روایات آمده است که وقتی ایشان می‌آید خانه‌هایی و مساجدی را خراب می کند، کارهایی می کند که مردم فکر می کنند دین جدیدی آمده است.

خاتمیت از نظر اصلاح دین سابق

حال آیا از این نظر که هر پیغمبر، مصلح دین سابق هم هست، از نظر احتیاج به مصلح- نه از نظر استعداد بشر برای دریافت کامل حقایق لازم از طریق وحی- مسئلهٔ خاتمیت چگونه توجیه می‌شود؟ اینجا باز دو مطلب است. یک مطلب این است که در اینکه احتیاج به مصلح و اصلاح همیشه هست و در دین خاتم هم هست، بحثی نیست. خود امر به معروف و نهی از منکر اصلاح است. ائمه فرموده‌اند:

«وَ انَّ لَنا فِی کُلِّ خَلَفٍ عُدولًا یَنْفونَ عَنّا تَحْریفَ الْغالینَ وَ انْتِحالَ الْمُبْطِلینَ» در هر زمانی، در هر عصری افرادی هستند که تحریف غلوکنندگان و نسبتهای دروغ مردمی را که

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۲۴۷

هدفشان خراب کردن دین است اصلاح می کنند. در اینکه احتیاج به اصلاح و مصلح هست، بحثی نیست ولی تفاوت در این جهت است که در زمان شرایع سابق، مردم این مقدار قابلیت و استعداد را نداشته‌اند که افرادی از میان آنها بتوانند جلو تحریفات را بگیرند و با تحریفات مبارزه کنند؛ باید پیغمبری با مأموریت الهی می‌آمد و این کار را انجام می‌داد. از مختصات دورهٔ خاتمیت، قوّهٔ اصلاح و وجود مصلحین است که می‌توانند اصلاح کنند، علاوه بر اینکه مطابق عقیدهٔ ما شیعیان یک ذخیرهٔ اصلاحی هم وجود دارد که حضرت حجهٔ بن الحسن است و او هم احتیاجی نیست که به عنوان پیغمبر اصلاح کند بلکه به عنوان امام اصلاح می کند.

امام یعنی کسی که تعلیمات و حقایق اسلامی را از طریق وراثت، خوب می‌داند؛ یعنی پیغمبر آنچه را می‌دانسته است به امیر المؤمنین گفته است، خالص اسلام در دست حضرت امیر بوده و بعد از او به دست ائمهٔ ما رسیده است. احتیاجی به وحی جدید نیست، امام همان چیزی را که از طریق وحی به پیغمبر رسیده است بیان می کند.

خرافه‌ای در مسئلهٔ احیای دین

اینجا مطلبی هست که باید عرض بکنم. یکی از مسائلی که در اطراف آن، خرافه به وجود آمده است خود مسئلهٔ احیای دین است. من یک وقتی در انجمن ماهانهٔ دینی یک سخنرانی کردم تحت عنوان «احیای فکر دینی». آنجا گفتم برای دین مانند هر حقیقت دیگر عوارضی پیدا می‌شود. در همین شبهای اول سخنرانی در اینجا عرض کردم دین مانند آبی است که در سرچشمه

صاف است، بعد که در بستر قرار می‌گیرد آلودگی پیدا می‌کند و باید این آلودگیها را پاک کرد. ولی متأسفانه در همین زمینه، افکار کج و معوجی پیدا شده است. خوشبختانه از خصوصیات دین خاتم است که مقیاسی در دست ما هست که اینها را بفهمیم و تشخیص بدهیم.

راجع به مسئلهٔ تجدید و احیای دین از همان قرن دوم و سوم هجری در میان مسلمین (البته اول در اهل تسنن و بعد در شیعیان) فکری پیدا شده است که چون در طول زمان برای دین بدعت پیدا می‌شود و دین شکل کهنگی و اندراس پیدا می‌کند احتیاج به یک اصلاح و تجدید دارد، مانند اتومبیل که سرویس می‌شود یا خانه که سالی یک مرتبه تکانده می‌شود و مثلًا رنگش را عوض می‌کنند. این خاصیت زمان

است که دین را کهنه می‌کند. گفتند برای این کار خداوند در سر هر چند سال یک نفر را می‌فرستد که دین را تجدید کند، چون کهنه می‌شود، گرد و غبار می‌گیرد و احتیاج به پاک کردن دارد. خدا در سر هر چند سال احتیاج دارد که دین را نو کند. این را من در کتابهایی می‌دیدم، و می‌دیدم که عده‌ای از علمای ما را در کتابها به نام «مجدّد» اسم می‌برند. مثلًا می‌گویند میرزای شیرازی مجدّد دین است در اول قرن چهاردهم، مرحوم وحید بهبهانی مجدّد دین است در اول قرن سیزدهم، مرحوم مجلسی مجدّد دین است در اول قرن دوازدهم، محقق کَرَکی مجدّد دین است در اول قرن یازدهم.

همین‌طور گفته‌اند مجدّد دین در اول قرن دوم امام باقر علیه السلام است، مجدّد دین در اول قرن سوم امام رضا علیه السلام است، مجدّد دین در اول قرن چهارم کلینی است، مجدّد دین در اول قرن پنجم طبرسی است و ... ما می‌بینیم علمای ما این مطلب را در کتابهایشان زیاد ذکر می‌کنند، مانند حاجی نوری که در احوال علما ذکر کرده است یا صاحب کتاب روضات الجنات که همین مجدّدها را نام برده است. در وقتی که می‌خواستم آن سخنرانی «احیای فکر دینی» را انجام بدهم به این فکر افتادم که این موضوع را پیدا کنم. هرچه جستجو کردم دیدم در اخبار و روایات ما چنین چیزی وجود ندارد و معلوم نیست مدرک این موضوع چیست. اخبار اهل تسنن را گشتم، دیدم در اخبار آنها هم وجود ندارد. فقط در سنن ابی داود یک حدیث بیشتر نیست، آن هم از ابی هریره نقل شده است به این عبارت: «انَّ اللّهَ یَبْعَثُ لِهٰذِهِ الْامَّةِ عَلیٰ رَأْسِ کُلِّ مِائَةٍ مَنْ یُجَدِّدُ لَها دینَها». پیغمبر فرمود: خدا برای این امت در سرِ هر صد سال کسی را مبعوث می‌کند تا دین این امت را تازه کند. غیر از ابی داود کس دیگری این روایت را نقل نکرده است. حالا چطور شد که شیعه این را قبول کرده است؟.

این روایت از آن روایات خوش شانس و از اهل تسنن است. آنها در این فکر رفته‌اند و راجع به این موضوع در کتابها زیاد بحث کرده‌اند. مثلًا می‌گویند اینکه پیغمبر گفته است در سر هر صد سال یک نفر می‌آید که دین را تجدید کند، آیا او برای تمام شئون دینی است یا اینکه برای هر شأنش یک نفر می‌آید؟ یکی از علما می‌آید که در کارهای علمی اصلاح کند، یکی از خلفا یا سلاطین می‌آید که دین را اصلاح کند «۱». مثلًا در اول قرن دوم عمر بن عبد العزیز بود، در اول قرن سوم

---

(۱) هرچند در اینجا منافع خصوصی به میان آمده است که وقتی در هر قرنی یکی از علما را مجدّد حساب کرده‌اند، برای اینکه خلفا را راضی کنند گفته‌اند او وظیفهٔ دیگری دارد، در هر قرنی یک خلیفه هم می‌آید که دین را اصلاح کند.

هارون الرشید بود و ... از قرن هفتم به بعد که چهار مذهبی شدند، گفتند آیا برای هر یک از این مذاهب باید یک مجدّد بیاید یا برای هر چهار مذهب یک مجدّد؟

گفتند برای هر یک از مذاهب یک مجدّد، به این ترتیب که سر هر صد سال، مذهب ابو حنیفه مجدّد علی‌حده، مذهب شافعی مجدّد علی‌حده، مذهب حنبلی مجدّد علی‌حده و ... بعد راجع به سایر مذاهب اسلامی بحث شد. گفتند مذهب شیعه هم یکی از مذاهب است. بالاخره پیغمبر فرموده مجدّد هست، باید برای همهٔ مذاهب باشد، آن هم یکی از مذاهب اسلامی است، خارجی‌گری هم از مذاهب اسلامی است. ببینیم در مذهب شیعه چه کسانی مجدّد بوده‌اند؟ حساب کردند گفتند محمّد بن علی الباقر مجدّد مذهب شیعه است در اول قرن دوم، علی بن موسی الرضا مجدّد مذهب شیعه است در اول قرن سوم، شیخ کلینی مجدّد مذهب شیعه است در اول قرن چهارم. این را برای هر مذهبی توسعه دادند و حتی برای سلاطین هم در سر هر صد سال یک مجدّد حساب کرده‌اند.

سرایت این خرافه به شیعه

این فکر به شیعه سرایت کرده است. من کتابها را خیلی گشتم. به نظر من اولین کسی که این فکر را در شیعه وارد کرد شیخ بهایی بود، نه به عنوان اینکه این را یک حقیقت بداند و بگوید که این حدیث درست است، بلکه در رسالهٔ کوچکی که در «رجال» دارد وقتی که راجع به شیخ کلینی بحث می‌کند می‌گوید شیخ کلینی چقدر مرد با عظمتی است که علمای اهل تسنن او را مجدّد مذهب شیعه دانسته‌اند. شیخ بهایی یک مرد متبحر بود، از حرفهای اهل تسنن اطلاعاتی داشت، خواست این را به عنوان فضیلتی از شیخ کلینی ذکر کند نه اینکه بگوید این حدیث، حدیث درستی است. گفته است شیخ کلینی آن قدر عظمت دارد که اهل تسنن به حرفش اعتماد دارند و او را مجدّد مذهب شیعه دانسته‌اند. دیگران هم که «رجال» نوشته‌اند، حرف شیخ بهایی را نقل کرده‌اند. کم کم خود شیعه هم باورش آمده که این حرف، حرف درستی است. بعد در دوره‌های صد سال و دویست سال بعد از شیخ بهایی، در قرون

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۲۵۰

دوازدهم و سیزدهم- که به عقیدهٔ من ما دوره‌ای منحطتر از این دو قرن نداریم؛ یعنی اگر بخواهیم بدانیم که معاریف شیعه و کتابهایی از شیعه در چه زمانی از همه وقت بیشتر انحطاط داشته یعنی سطحش پایین‌تر بوده، قرن دوازدهم و سیزدهم است- افسانه‌سازها این حدیث را به صورت یک حدیث واقعی در نظر گرفته و بدون اینکه خودشان بفهمند که ریشهٔ این حدیث کجاست، نشسته‌اند بقیهٔ [مصداقها] را درست کرده‌اند. اهل تسنن تا شیخ کلینی آمده بودند. اینها همین‌طور آمده‌اند تا رسیده‌اند به اول قرن چهاردهم. گفتند میرزای شیرازی مجدّد مذهب شیعه است در اول قرن چهاردهم. حالا این مدرکش چیست، معلوم نیست. از همه مضحکتر این است که حاج میر ملّا هاشم خراسانی در کتاب منتخب التواریخ همین موضوع را نقل کرده است و مجدّدهای مذهب شیعه را قرن به قرن ذکر می‌کند. او هم هرچه نگاه می‌کند می‌بیند جور در نمی‌آید، برای اینکه افرادی بوده‌اند که واقعاً می‌توان اسمشان را مجدّد گذاشت از بس که خدمت کرده‌اند ولی اتفاقاً در سر صد سال نبوده‌اند مثل شیخ طوسی «۱»، اما عالم دیگری را که در درجهٔ بسیار پایین تری است مجدّد حساب کرده‌اند. حاج ملّا هاشم مثل علمای تسنن گفته است علما حسابشان جداست، سلاطین هم حسابشان جداست. مجدّدها در میان خلفا و سلاطین کیانند؟ تا آنجا که شیعه پادشاه نداشته است، از سنیها گرفته‌اند: عمر بن عبد العزیز و مأمون و ... از آنجا که خود شیعه پادشاه داشته است، آمده‌اند سراغ پادشاهان شیعه: عضد الدولهٔ دیلمی و ... کم کم رسیدند به نادر شاه. این مردی که از کلّه‌ها مناره‌ها می‌ساخت، شده است مجدّد مذهب شیعه! بعد می‌گوید نادر شاه اهمیتش این بود که سپهسالار خوبی بوده، یک قلدر بزن بهادر خوبی بوده است. تا روزی که متوجه دشمنان ایران بود خوب کار می‌کرد، دشمنان ایران را بیرون کرد، هندوستان را

فتح کرد. ولی بعد دیگر کارش خونریزی بود، دائم آدم کشت تا آنجا که بعضی معتقدند این مرد در آخر عمرش دیوانه شد. این مرد دیوانه می‌آید می‌شود مجدّد مذهب شیعه! ببینید کار ما به کجا رسیده است! ببینید مالیات گرفتنش چگونه بوده است. اصطلاحاتی خودش وضع کرده بود، مثلًا می‌گفت من از فلان جا یک

---

(۱) شاید عالمی پیدا نشود که به اندازهٔ او به شیعه خدمت کرده باشد ولی گناه او این بوده که در بین دو صدساله قرار گرفته است و نمی‌شود او را مجدّد حساب کرد.

الْف می‌خواهم. دیگر یک ذره حساب در کارش نبود که این الف که می‌گوید مساوی مثلًا یک کرور تومان است یا الف کلّهٔ آدم؟! به عنوان مثال می‌گفت: من از ورامین یک الف می‌خواهم. آخر این ورامین این قدر ثروت دارد یا ندارد؟! دوره‌ای از چند سالهٔ آخر عمر نادر که به داخل ایران پرداخته بود، اسف‌آورتر وجود ندارد.

توجه داشته باشید که گاهی در این حرفها ریشه‌هایی از مذهبهای دیگر وجود دارد. اهل مذهبهای دیگر آمده‌اند معتقدات خودشان را داخل کرده‌اند. این فکر که در هر هزار سال یک بار یک مجدّد دین می‌آید، مربوط به قبل از اسلام است. این حرف از اسلام نیست. بابا طاهر می‌گوید:

به هر الْفی الِف قدّی برآید الِفْ قدّم که در الْف آمدستم

یک فکر در ایران قدیم بوده و از زردشتیهاست که هر هزار سال یک بار، مصلحی می‌آید. یک وقت در کتاب زردشتیها خواندم که «هوشیدر» لقب آن کسی است که باید رأس هر هزار سال بیاید در ایران یک احیایی بکند. در هزارهٔ فردوسی، ملک الشعراء بهار قصیده‌ای گفته است، می‌گوید: این هزارهٔ تو همانا جنبش هوشیدر است.

فردی است که افکار زردشتی‌گری را خیلی در ایران رایج کرده است و به قول مرحوم قزوینی با عرب و هرچه که از ناحیهٔ عرب باشد یعنی اسلام دشمن است. در کتابی که او راجع به زردشتی‌گری نوشته و دو جلد است، آنجا که شرح حال یعقوب لیث صفاری را ذکر می‌کند، او را یکی از آن [مجدّدهایی] که هزاره را به وجود آورده است توصیف می‌کند.

بنابراین آن سخن از حرفهای دروغی است که با روح اسلام جور در نمی‌آید و از ناحیهٔ دیگران آمده است.

کتاب فراید أبو الفضل گلپایگانی مبلّغ زبردست بهائیها را مطالعه می‌کردم، دیدم در آنجا حدیثی را از جلد سیزدهم بحار نقل می‌کند که پیغمبر اکرم فرمود: «انْ صَلَحَتْ امَّتی فَلَها یَوْمٌ وَ انْ فَسَدَتْ فَلَها نِصْفُ یَوْمٍ» یعنی اگر امت من صالح باشند یک روز مهلت دارند و اگر فاسق باشند نیم‌روز مهلت دارند. بعد می‌گوید روزی که پیغمبر بیان کرده، همان است که در قرآن است: وَ إِنَّ یَوْماً عِنْدَ رَبِّکَ کَأَلْفِ سَنَةٍ مِمّا تَعُدُّونَ «۱»

---

(۱) حج/ ۴۷

یک روز در نزد پروردگار تو مساوی با هزار سال است. پس اینکه پیغمبر فرمود: اگر امت من صالح باشند یک روز مهلت دارند و اگر فاسق باشند نیم‌روز، یعنی اگر صالح باشند هزار سال باقی خواهند بود و اگر فاسق باشند پانصد سال. این أبو الفضل گلپایگانی که از آن شیّادهای درجهٔ اول است، بعد می‌گوید: این حدیث پیغمبر راست است، چرا؟ برای اینکه این امت که فاسق شد، صالح بود و هزار سال هم بیشتر عمر نکرد زیرا تا سنهٔ ۲۶۰- که سال رحلت حضرت امام حسن عسکری است-

دورۀ نزول وحی است، چون ائمه هم همان وحی را بیان می‌کردند. این دوره، به اصطلاح همان دورۀ انبساط اسلام است. از زمان وفات امام حسن عسکری باید گفت که عمر امت شروع می‌شود؛ همان سال، سال تولد امت است. از سال ۲۶۰ که آغاز عمر امت است، هزار سال بگذرد چقدر می‌شود؟ ۱۲۶۰، سال ظهور «باب».

پس پیغمبر فرمود که اگر امت من صالح باشد هزار سال عمر می‌کند (یعنی بعد از هزار سال کس دیگری دینی آورده دین مرا منسوخ می‌کند) و اگر فاسق باشد پانصد سال.

برای اینکه این حدیث را پیدا کنم اول خودم بحار را گشتم، پیدا نکردم. دیدم آقا میرزا ابو طالب دو سه ورق دربارۀ این حدیث توجیه می‌کند و می‌خواهد به گلپایگانی جواب بدهد. باور کرده که چنین حدیثی وجود دارد. چون در کتاب گلپایگانی دیده، باور نکرده که این را گلپایگانی از خودش جعل کرده باشد. من هرچه گشتم دیدم چنین چیزی پیدا نمی‌شود. یک چیزی دیدم در بحار از کعب الاحبار نه از پیغمبر، آن هم به یک عبارت دیگر که: در زمان مهدی علیه السلام، در زمان رجعت، افراد مردم اگر آدمهای خوبی باشند هرکدام هزار سال عمر می‌کنند و اگر آدمهای بدی باشند پانصد سال. این حدیث را کعب الاحبار گفته و دربارۀ آدمها هم گفته است. أبو الفضل گلپایگانی گفته این را پیغمبر گفته است نه کعب الاحبار. از بس این موضوع عجیب بود من به آقای دکتر توانا- که اطلاعات زیادی دربارۀ بهائیها دارند- تلفن کردم، گفتم: یک چنین جریانی است، این کتاب أبو الفضل گلپایگانی این‌طور می‌گوید و کتاب میرزا ابو طالب این‌طور می‌گوید، شما در این زمینه مطالعه دارید، من هرچه در بحار گشتم چیزی پیدا نکردم جز همین حدیث. گفت: راست می‌گویید، جز این حدیث کعب الاحبار تمام از مجعولات است.

اینها می‌رساند که مسامحه کاری در کار دین چقدر بد است. آن حرف أبو هریره

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۲۵۳

که در سنن ابی داود آمده چه غوغایی در اهل تسنن ایجاد کرده! بعد علمای شیعه آن را در کتابهای خودشان ذکر کردند و برایش حساب باز کردند و کشیدند به آنجا که نادر یکی از مجدّدین مذهب شد. اینجا یک شیّادی به نام أبو الفضل گلپایگانی شیّادی می‌کند و عالمی مثل آقا میرزا ابو طالب باورش می‌شود که چنین چیزی وجود دارد، نمی‌رود بحار را نگاه کند ببیند در آن هست یا نیست. بعد صدها نفر دیگر می‌آیند کتاب میرزا ابو طالب را می‌خوانند و این حدیث را قبول می‌کنند.

در دین اسلام مصلح هست، ولی به این صورت که یک اصلاح کلی داریم که به عقیدۀ ما شیعیان متعلق به حضرت حجت است که مصلح جهانی است. این اصلاح، جهانی و عمومی است و ربطی به بحث ما ندارد. و یک اصلاح خصوصی است که مبارزه کردن با بدعتهای بالخصوصی است. این، وظیفۀ همۀ مردم است و در همۀ قرنها هم افراد مصلح (به معنی مذکور) پیدا می‌شوند. خدا هم شرط نکرده [که ظهور این افراد] هر صد سال به صد سال باشد یا دویست سال به دویست سال یا پانصد سال به پانصد سال یا هزار سال به هزار سال. هیچ کدام از اینها نیست. در مورد ادیان دیگر، پیغمبری باید می‌آمد تا دین سابق احیاء بشود و این امر جز از راه نبوّت امکان نداشت. ولی برای احیای اسلام علاوه بر اصلاحات جزئی، یک اصلاح کلی هم توسط وصی پیغمبر صورت می‌گیرد. این هم یک فصل راجع به خاتمیت.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۲۵۴

وجدان و مسئلۀ نسبیت اخلاق

اشاره

أَ فَمَنْ زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ فَرَآهُ حَسَناً «۱».

امشب قصد داشتم به مناسبت بحثی که راجع به مقتضیات زمان داشتم، بحثی را که مربوط به فلسفهٔ تاریخ است عنوان کنم. آن بحث این است که آیا عواملی که سبب سعادت بشر می‌گردد، در هر زمان فرق می‌کند؛ یعنی این عوامل نو و کهنه می‌شود یا ممکن است یک سلسله عوامل ثابت وجود داشته باشد که در هر زمانی سبب سعادت بشر گردد؟ البته این مطلب احتیاج به توضیح و تفسیر دارد اما نظر به اینکه بحثی که در چند شب قبل راجع به نسبیت اخلاق کردیم، قسمتی از آن را لازم ندیدم که تعقیب کنیم ولی دوستان اظهار کردند که تتمهٔ آن مطلب را عرض بکنم، امشب را در اطراف آن بحث می‌کنم.

دلیل کسانی را که قائل به نسبیت اخلاق بودند این‌طور ذکر کردیم که اصولًا پایهٔ اخلاق بر حسن و قبح عقلی گذاشته شده است؛ بر اینکه عقل بشر کارهایی را خوب و کارهایی را زشت می‌داند. کارهای خوب را اخلاق حسنه می‌گویند و کارهای زشت را اخلاق رذیله. آن وقت می‌گفتند فکر بشر دربارهٔ این حسن و قبح در

---

(۱) فاطر / ۸

زمانهای مختلف عوض می‌شود. پس قهراً پایهٔ اخلاق، ثابت و عمومی نیست. یک چیز ممکن است در محیطی اخلاق خوب شمرده شود و همان چیز در جای دیگر اخلاق بد شمرده شود.

در جواب این‌طور گفتیم که این استدلال دو پایه دارد: یکی اینکه پایهٔ اخلاق حسن و قبح است و دیگر اینکه حسن و قبح یک امر نسبی است. به قول منطق، صغرایی دارد و کبرایی و قهراً از صغری کبری نتیجه گرفته می‌شود. صغرای این استدلال این است که اخلاق بر پایهٔ حسن و قبح استوار شده است و حسن و قبح یک امر نسبی است، و کبرای آن این است که اخلاق بر پایهٔ امر نسبی قرار داده شده است و چیزی که بر پایهٔ امر نسبی قرار داده شود نسبی است، پس اخلاق نسبی است. ما راجع به پایهٔ اول این نظریه یعنی «اخلاق بر اساس حسن و قبح است» صحبت کردیم و گفتیم این سخن اصلًا درست نیست. اخلاق سقراطی این‌طور است. سقراط یکی از معلمین اخلاق است و یک مکتب اخلاقی مخصوص به خود دارد. این فیلسوف یونانی پایهٔ اخلاق خودش را بر حسن و قبح نهاده است. اما اخلاق اسلامی تکیه‌اش بر حسن و قبح نیست. پس این ایراد اگر وارد باشد بر اخلاق سقراطی وارد است.

آیا حسن و قبح یک امر نسبی است؟

رفقا و دوستان علاقه‌مند بودند که رکن دوم این استدلال را هم بحث کنیم که آیا واقعاً حسن و قبح یک امر نسبی است یا نه؟ آن شب اجمالًا عرض کردیم که این حرف هم درست نیست که حسن و قبح یک امر نسبی است، ولی تفسیری برای آن ذکر نشد. اکنون عرض می‌کنم که آن چیزی که اساس حسن و قبح است، امر نسبی نیست. بگذارید ما این مطلب را از جای دیگر شروع کنیم تا روشن‌تر بشود.

شما کلمهٔ وجدان را شنیده‌اید «۱». می‌بینید افراد می‌گویند: وجداناً فلان مطلب این است، تو و وجدانت این مطلب این‌طور است یا نه؟ یا می‌گوییم یک قاضی با وجدان این گونه قضاوت می‌کند. این وجدان چیست؟ آیا وجدانها متغیرند؟ در هر

زمانی وجدانها یک جور حکم می‌کنند، وجدان مردم این عصر با وجدان مردم ده

(۱) بجای اینکه بحث را روی حسن و قبح بیاوریم، روی کلمهٔ وجدان می‌آوریم.

سال یا یک قرن پیش متفاوت است؟ آیا همین‌طور که رنگ لباس مردم، وسایل حمل و نقل مردم، وسایل روشنایی مردم تغییر کرده است و می‌کند، وجدانهای مردم هم تغییر می‌کند؟.

هر کسی در خودش یک احساسی دارد و آن احساس این است که قوّه‌ای در وجود اوست که می‌تواند حتی علیه خود او قضاوت کند. این قوّه همان وجدان است. می‌گویند کانت فیلسوف معروف آلمانی که از مشاهیر فیلسوفان جهان است، جمله‌ای دارد که آن را بر سنگ قبر او نوشته‌اند؛ می‌گوید:

دو چیز است که اعجاب آدمی را برمی‌انگیزد: یکی آسمان پرستاره‌ای که بالای سر ما قرار دارد که هرچه بیشتر در این آسمان مطالعه شده عظمت بیشتری پیدا کرده است، و دیگر وجدان که در دل آدمی قرار دارد.

عرض شد که انسان گاهی حتی علیه خودش قضاوت می‌کند؛ یعنی هنگامی که بین او و شخص دیگری در موضوعی اختلاف است، ممکن است که در عمل به سخن آن شخص تن ندهد و حق او را پایمال کند اما همین‌که در کاری که کرده است فکر می‌کند، می‌بیند که در اندرونش قوّه‌ای است که او را ملامت می‌کند، یعنی می‌بیند که خودش پیش خودش شرمنده است. این چه حسابی است که گاهی انسان پیش خودش شرمنده است؟.

می‌گویند بچهٔ باهوشی داخل اتاق خلوتی شد. دید یک گلابی در آنجا هست.

آمد بیرون و گلابی را نخورد. یکی پرسید: در اتاق کسی بود؟ گفت: نه. گفت: پس چرا گلابی را نخوردی؟ گفت: خودم که بودم. این، حساب وجدان است.

تعبیر قرآن از وجدان

قرآن وجدان را تعبیر می‌فرماید به «النفس اللَّوّامَةِ» «۱» نفس ملامتگر که صاحبش را ملامت می‌کند؛ یعنی قوّه‌ای در وجود انسان هست که وقتی انسان کاری را انجام می‌دهد، با خود انسان حرف می‌زند و او را ملامت می‌کند: ای دل غافل چرا من

(۱) قیامهٔ/ ۲: وَ لا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوّامَةِ.

چنین کاری را مرتکب شدم، عجب کار بدی کردم، روی من سیاه است و از این حرفها.

حالا آیا می‌شود گفت بشر صاحب چنین قوّه‌ای نیست؟ بالضروره هست. تمام مردم دنیا از وجدان حرف می‌زنند. حتی همان کسانی که به خدا معتقد نیستند، نمی‌توانند دربارهٔ خودشان این سخن را بگویند که ما نسبت به حقیقت هیچ شیفتگی نداریم. می‌گویند طرفدار حقیقت هستیم و لو بر ضرر خودمان باشد. چون ما انسانیم، انصاف داریم و به حقیقت اعتراف می‌کنیم. اسم این را «انسانیت» می‌گذارند: انسانیت ایجاب می‌کند که ما طرفدار مظلوم باشیم. اینجور کلمات حتی در بین مادیین و کمونیستها نیز هست. وجدان یا انسانیت قوّه‌ای است در انسان که روی حق و حقیقت تکیه می‌کند؛ یعنی اگر در یک جا دیدید که حق با دیگری است، انصاف می‌دهید و می‌گویید حق با توست و من بیخود می‌گویم. این در بشر امروز وجود دارد،

در بشر یک قرن پیش هم وجود داشته است، در بشر ده قرن و صد قرن قبل هم وجود داشته است. ما که ستمگرهای دنیا را ملامت می‌کنیم، ستمگر امروز را ملامت می‌کنیم، ستمگر ده قرن پیش و صد قرن قبل را هم ملامت می‌کنیم برای اینکه می‌گوییم او آدم بی‌وجدانی بوده است، یعنی آدمی بوده که بر خلاف وجدان انسانی خودش رفتار می‌کرده است. چنگیز آدم بدی بود یعنی بر خلاف وجدان انسانی خودش رفتار می‌کرد، سزار آدم بدی بود یعنی بر خلاف وجدان انسانی‌اش رفتار می‌کرد.

پس معلوم می‌شود همهٔ افراد انسانها یک وجدان انسانی دارند. آیا غیر از وجدان انسانی است که همیشه حکم به عدالت می‌کند، حکم به اینکه حق هر کسی را باید به او داد؟ کشتن آدم بی‌تقصیر را وجدان بشر پنج هزار سال پیش بد می‌دانسته، وجدان بشر امروز هم بد می‌داند. بچه کشی را همهٔ افراد بشر در همهٔ زمانها بد می‌دانند. اگر بنا بشود که حسن و قبح مطلقاً امر نسبی و متغیر باشد، باید وجدان بشر هم مطلقاً امر متغیر باشد، یعنی هر زمانی وجدان بشر یک جور حکم کند. البته این سخن را کسی نگفته است. آنهایی هم که این را در فلسفه‌شان گفته‌اند، در عمل هرگز این‌طور حرف نمی‌زنند. بر اساس فلسفه‌ای که کمونیستها دارند، در همه چیز اصالت ماده‌ای هستند، هم در فلسفه و هم در اجتماع. می‌گویند عوامل اقتصادی است که همه چیز را، از آن جمله وجدان بشر را می‌سازد. وجدان بشر هم

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۲۵۸

تابع عوامل اقتصادی است. عوامل اقتصادی که تغییر کند، وجدان بشر هم تغییر می‌کند. بر اساس این حرف، وجدانْ دیگر معنی ندارد، انسانیت معنی ندارد. ولی اگر ما مطالعه‌ای در اطراف بشر بکنیم می‌فهمیم که وجدان یک حقیقت ثابتی است در بشر در تمام زمانها، و این مطلبی است که قرآن آن را در آیات زیادی بیان فرموده است. در سورهٔ قیامت می‌فرماید: لا أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيامَةِ. وَ لا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوّامَةِ «۱» قسم نمی‌خورم به قیامت. این «نه قسم به قیامت» مثل این است که قسم بخوریم «نه به جان تو». این، تمام مقام قسم است: قسم نمی‌خورم اما بدانید که مطلب در حد قسم است. و ثانیاً می‌خواهد بگوید این قدر مطلب من قطعی است که حاضرم رویش قسم بخورم. مثل اینکه می‌گوییم: نه به جان تو مطلب این‌طور است، من قسم نمی‌خورم اما مطلب این‌طور است. در اینجا نفس ملامتگر را مرادف با قیامت قرار داده. قیامت روز رسیدگی است، روزی است که محکمهٔ عدل تشکیل می‌شود، تنها محکمهٔ عدلی که مربوط به همهٔ جهان است. در نفس انسان یک «وَضَعَ الْمِيزانَ» ی هست.

خدا در نفس انسان هم همان میزانی را که در قیامت دارد خلق کرده است (وَ السَّماءَ رَفَعَها وَ وَضَعَ الْمِيزانَ) «۲». «نه قسم به قیامت» و «نه قسم به نفس ملامتگر» (نه قسم به وجدان، چون وجدان در بشر همان کاری را می‌کند که میزان در قیامت). می‌خواهد بگوید که ما یک چنین هادی ملامتگری به بشر داده‌ایم که دقیقاً حقیقت را رسیدگی می‌کند و می‌فهمد.

در جای دیگر می‌فرماید:

وَ الشَّمْسِ وَ ضُحاها. وَ الْقَمَرِ إِذا تَلاها. وَ النَّهارِ إِذا جَلّاها. وَ اللَّيْلِ إِذا يَغْشاها.

وَ السَّماءِ وَ ما بَناها. وَ الْأَرْضِ وَ ما طَحاها. وَ نَفْسٍ وَ ما سَوّاها. فَأَلْهَمَها فُجُورَها وَ تَقْواها «۳».

در اینجا ده قَسَم ردیف شده است. در هیچ جای قرآن این قدر قسم پشت سر هم نیامده است؛ علامت اهمیت مطلب است. قسم به خورشید و روشنایی قرص

---

(۱) قیامت/ ۱ و ۲

(۲) الرحمن/ ۷

(۳) شمس/ ۱- ۸

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۲۵۹

خورشید ... قسم به نفس انسان و آن اعتدالی که در نفس انسان است، خدا الهام کرده (به صورت یک الهام فطری) به نفس انسان کار خوب و کار بدش را؛ یعنی با الهام الهی خوب و بد را می‌فهمد و لازم نیست که خوب و بد را معلم به انسان بیاموزد، وجدان انسان به انسان می‌فهماند.

آیهٔ دیگری است که می‌فرماید: وَ أَوْحَيْنا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْراتِ وَ إِقامَ الصَّلاةِ «۱» ما به این مردم وحی کردیم انجام دادن کارهای خیر را و بپاداشتن نماز را. نفرمود: «وَ اوْحَيْنا الَيْهِمْ انِ افْعَلُوا الْخَيْراتِ وَ اقيمُوا الصَّلوٰةَ» ما وحی فرستادیم به مردم که کار خوب انجام دهید و نماز را بجا آورید، بلکه فرمود: وَ أَوْحَيْنا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْراتِ خود این کار را به آنها وحی کردیم نه امر به این کار را.

در ذیل آیهٔ کریمهٔ تَعاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَ التَّقْوىٰ وَ لا تَعاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَ الْعُدْوانِ «۲» حدیثی نقل شده است که بعد از نزول این آیه مردی به نام وابصه خدمت رسول اکرم آمد و عرض کرد: یا رسول اللّه! سؤالی دارم. حضرت قبل از اینکه سؤالش را بگوید، فرمود: آیا راجع به اثم می‌خواهی سؤال کنی که اثم یعنی چه؟ گفت: بله یا رسولَ اللّه! فرمود: کار بد همان است که دلت قبول نمی‌کند. خداوند به بشر دلی داده است که با کارهای خوب پیوند و با کارهای بد بیگانگی دارد. و بعد با دو انگشت خود به سینهٔ او زد و فرمود: «اسْتَفْتِ قَلْبَکَ یا وابِصَة!» از قلب خودت سؤال کن ای وابصه! همان طوری که می‌گویند از مجتهد استفتاء کن، از او سؤال کن، فتوای دلت را بخواه که دل هم یک مرجع تقلیدی است، تقوا را از وجدانت بخواه. همین حدیث است که مثنوی آن را به شعر درآورده است: گفت پیغمبر که استفتوا القلوب؛ استفتاء کنید از این قلبها و دلهای خودتان.

وجدان در حدیث

بازهم ما در اسلام چیزهایی پیدا می‌کنیم که دلالت می‌کند بر اینکه اسلام برای وجدان انسان اصالت قائل شده است. حدیثی است از رسول اکرم که فرمود: «الصِّدْقُ طُمَأْنينَةٌ وَ الْكِذْبُ ريبَةٌ» راستی یک اطمینانی به دل می‌دهد و دروغ در دل ایجاد شک

---

(۱) انبیاء/ ۷۳

(۲) مائده/ ۲

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۲۶۰

می‌کند. یک علاقه و رابطه‌ای هست که دل انسان حرف راست را زود می‌پذیرد ولی حرف دروغ را (بدون اینکه قرینه‌ای بر دروغ بودن آن داشته باشد) با تردید قبول می‌کند. باز همین را مولوی به شعر درآورده است:

در حدیث راست آرام دل است راستیها دانهٔ دام دل است

هر یک از این شعرها مافوق قیمت است. این قدر حکمتهای عمیق و پرارزش در شعر و ادبیات فارسی ما هست که یک شعرش این قدر ارزش دارد! در ادبیات دنیا نمی‌توانید پیدا کنید که در شش هفت قرن قبل مردی پیدا شده باشد که جمله‌ای به این پاکیزگی گفته باشد. اما اینها ادبیات را از کجا گرفته‌اند؟ از پیغمبر گرفته‌اند.

ادبیات ما پر است از اینها و لیکن می گویند ادبیات فارسی. راست است، خیلی هم ارزش دارد اما بزرگانی مانند سعدی، حافظ، مولوی، سنایی و ... که دنیا را پر از حکمت کرده‌اند، این قابلیت را داشته‌اند که شیفتهٔ اسلام بوده‌اند و اینها را از اسلام گرفته و به قالب شیرین فارسی درآورده‌اند.

حدیثی است که در کتب حدیث ما هست، شیخ انصاری در رسائل ذکر کرده و ظاهراً حدیث نبوی است، می‌فرماید: «انَّ عَلیٰ کُلِّ حَقّ حَقیقَةً وَ عَلیٰ کُلّ صَوابٍ نوراً «۱»» یعنی حق و باطل مثل هم نیستند، هر حقی یک حقیقتی دارد، یک باطنی دارد و بر روی هر حرف راستی یک نوری است، البته نوری که دل انسان آن را کشف می کند.

پس وجدان در وجود انسان حقیقت و واقعیتی است. اما مسأله این است که می گویند وجدان تغییر می کند. آیا این سخن درست است؟

آیا وجدان تغییر می‌کند؟

اینجا دو مطلب است که باید عرض بکنم. در اینکه وجدان انسان فی الجمله تغییر می کند، بحثی نیست. اما اینکه تغییر می کند یعنی چه؟ آیا خودش فی حد ذاته تغییر می کند؟ یا نه، مثل هر قوّه‌ای از قوا تغییر می کند، احیاناً فاسد می‌شود و خوب کار نمی کند مانند همهٔ دستگاهها. هر دستگاهی آن وقت اثر خودش را می‌بخشد که سالم باشد، اگر مریض بشود خوب کار نمی کند. یک اتومبیل وقتی که خراب شد دیگر خوب کار نمی کند. چشم می‌بیند اما یک وقت هست که دیگر کار نمی کند و

---

(۱) کافی، ج ۲/ ص ۵۴

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۲۶۱

نمی‌بیند. انسان یک وقت مریض می‌شود، چشمش زردی می‌آورد، دنیا را زرد می‌بیند. اما این دلیل آن نیست که چشم در کار دیدش ثابت نیست؛ بلکه به این معنی است که انحراف پیدا می کند و در حال انحراف کج می‌بیند، یک چیز را دو چیز می‌بیند، همه چیز را سیاه می‌بیند. این، با آن حرف خیلی فرق می کند.

حرف آنها این است که اساساً وجدانها متغیر است. قرآن این حرف را نمی‌زند، بلکه می گوید وجدانها ثابت است ولی ممکن است مریض بشوند. اگر مریض شد خوب کار نمی کند، عوضی کار می کند. خیلی مطلب فرق می کند، از زمین تا آسمان فرق می کند. آیه‌ای که در اول منبر خواندم همین مطلب را می‌فرماید: آیا آن کس که کار بدش در نظرش خوب جلوه کرده است، کار بد خویش را خوب می‌بیند؟ قرآن قبول می کند که انسان گاهی کار بدش را خوب می‌بیند، اما [این سخن را] روی این حساب نمی گوید که وجدان ذاتاً متغیر است. می‌خواهد بگوید که وجدان مانند هر چیز دیگری در هنگام سلامت، خوب کار می کند و در هنگام انحراف، عوضی.

حدیث پیامبر صلی الله علیه و آله دربارهٔ امر به معروف و نهی از منکر

این حدیث را در باب امر به معروف و نهی از منکر نقل کرده‌اند و مکرر شنیده‌اید که پیغمبر اکرم در حجةُ الوداع یا در یک حج عمره، آنگاه که وارد خانهٔ کعبه شدند آمدند کنار در، دست به چارچوب در گذاشتند، یک دست به یک طرف در و

یک دست به طرف دیگر و شروع کردند برای مردم صحبت کردن. صحبت هم راجع به آینده بود که چنین می‌شود، چنان می‌شود. از آن جمله فرمودند: زمانی خواهد آمد که مردم امر به معروف و نهی از منکر نمی‌کنند. سلمان حاضر بود، فرمود: یا رسولَ اللّه! آیا چنین چیزی خواهد شد که مردم ترک امر به معروف و نهی از منکر بکنند؟ فرمود: بله، بالاتر هم می‌شود. زمانی خواهد شد که مردم امر به منکر کنند و نهی از معروف. باز بیشتر تعجب کرد. گفت: یا رسولَ اللّه! چنین زمانی خواهد آمد که مردم چنین کاری بکنند؟ فرمود: از این بالاتر هم خواهد شد. گفت: دیگر از این بالاتر چیست؟ فرمود: زمانی می‌آید که مردم منکر را معروف ببینند و معروف را منکر؛ یعنی وجدانشان این‌طور فاسد و خراب می‌شود، خوب را بد می‌بینند و بد را خوب. به عبارت دیگر وجدان انسان مسخ می‌شود، فطرت مسخ می گردد.

فطرت مسخ شده را به تعبیرات گوناگون به ما گفته‌اند. یک تعبیرش راجع به

همین امر به معروف و نهی از منکر بود. تعبیر دیگری هم هست راجع به دل. در حدیث است که دل انسان نقطهٔ سفیدی است که در وسط آن نقطهٔ سیاهی است.

انسان وقتی که گناه می‌کند، آن نقطهٔ سیاه افزایش پیدا می‌کند. هرچه بیشتر گناه کند، آن نقطهٔ سیاه بزرگتر می‌شود و ممکن است به جایی برسد که تمام سفیدی دل را بگیرد و دیگر جز سیاهی در دل نباشد. اما اگر دیگر گناه نکند، توبه کند و کار خیر انجام دهد، به هر نسبت که این کار را بکند سیاهی دل کم و سفیدی آن زیاد می‌شود.

در حدیث دارد که قلبها سه گونه است: یکی قلب متلألئ و روشن، دیگر قلب سیاه، و سوم قلب منکوس یعنی وارونه. دربارهٔ قلب وارونه دارد که همه چیز را عوضی می‌بیند، خوب را بد و بد را خوب می‌بیند.

پس، از نظر ما درست است که وجدانها تغییر می‌کند اما نه به آن معنی که وجدان امر متغیری است و وضع ثابتی ندارد، بلکه به معنای اینکه وجدان مانند هر قوّه از قوای روحانی و جسمانی انسان حالت سلامت دارد و حالت انحراف؛ در حال انحراف خوب کار نمی‌کند، عوضی کار می‌کند. اما مطلب دیگر:

خوبها و بدها دو قسم‌اند

اموری که ما آنها را خوب می‌دانیم بر دو قسم است: بعضی بالذات خوبند و برخی از جهت اینکه وسیلهٔ خوبها هستند خوبند، چنانکه در امور بد بعضی بالذات بد هستند و برخی از جهت اینکه مقدمهٔ بدها می‌باشند بدند. گاهی ما چیزی را می گوییم خوب چون مقدمهٔ یک خوب است و چیزی را می گوییم بد چون مقدمهٔ یک بد است. آنچه که افکار مردم درباره‌اش در محیطها و زمانهای مختلف فرق می‌کند و عوض می‌شود خود خوب و بدها نیست، بلکه مقدمهٔ آنهاست؛ یعنی ممکن است قضاوت مردم در یک زمان این باشد که فلان چیز وسیلهٔ خوبی است برای فلان امر خوب و در زمان دیگر عقیدهٔ مردم عوض بشود که نه، این وسیله وسیلهٔ بدی است. ولی قضاوت مردم دربارهٔ خود آن خوب یا بد عوض نمی‌شود. البته ممکن است بشر اشتباه کند اما این غیر از آن است که وجدانش تغییر کرده باشد. حالا مثالی عرض می‌کنم که خود آنها ذکر می‌کنند:

می گویند در میان بعضی اقوام حجاب خوب است و بی‌حجابی بد، و در میان اقوام دیگری بی‌حجابی خوب است و حجاب بد، پس معلوم می‌شود که این خوبیها

و بدیها یک امر ثابتی نیست. در پاسخ باید گفت موضوع این است که نباید مسأله را روی حجاب و بی‌حجابی آورد. چیزی

که در فطرت بشر است، مسئلهٔ عفت است؛ یعنی خداوند انسان را و مخصوصاً زن را طوری آفریده که به حقوق خانوادگی احترام بگذارد. در وجدان هر زنی هست که به شوهر خودش خیانت نکند. در وجدان هر مردی هم هست که به زن دیگری خیانت نکند. من همیشه این‌طور می‌گویم که زن به مرد خیانت نکند و مرد به زن دیگری، چون در خیانت که برگشتش به نسل است، مرد یک حساب دارد و زن حساب دیگری. زن نسلش (چه از راه مشروع باشد و چه از راه نامشروع) نسل خودش است، برایش محرز است که این بچه بچهٔ اوست. ولی مرد است که در متن خلقت یک حالت غیرتی به او داده شده است که همیشه زنش را مراقبت کند برای اینکه نسلی که متولد می‌گردد روشن باشد که واقعاً نسل خودش است.

چیزی که در وجدان هر مرد و زنی هست مسئلهٔ عفت است ولی چیزهایی هست که مقدمه و وسیلهٔ آن است؛ یعنی آن کسی که می‌گوید حجاب خوب است آیا می‌خواهد بگوید که حجاب، خودش از آن نظر که حجاب است خوب است قطع نظر از عفت؟ و اگر زن حجاب داشته باشد خوب است و لو اینکه این زن صد درجه بی‌عفت‌تر باشد از وقتی که بی‌حجاب بود؟ آیا آن کسی که می‌گوید حجاب خوب است، از این نظر می‌گوید که حجاب را مقدمه و حافظ و نگهبان خوبی برای عفت می‌داند؟ اگر به کسی که می‌گوید حجاب بد است بگویی آیا عفت بد است، می‌گوید نه. همان فاسدترین و بی‌عفت‌ترین زنان دنیا هم معتقدند که بی‌عفتی بد است. منتها وقتی که بگویی چرا این کار را می‌کنی، می‌گوید دیگران هم همین طورند، منتها کارهای دیگران را نمی‌بینند و اعمال مرا می‌بینند. چرا کمونیستها نتوانستند با اشتراک جنسی و به اصطلاح با کمونیسم جنسی پیش بروند؟ ابتدا این کار را کردند ولی چون دیدند این امر بر خلاف فطرت و وجدان بشر است، این موضوع را از سال ۱۹۳۶ بکلی کنار گذاشتند و گفتند شرکت فقط در مال است، موضوع زن و ناموس باید احترامش محفوظ بماند.

مثال دیگری ذکر می‌کنم: اگر گفته شود زمانی بود که مردم توصیه به قناعت می‌کردند و در آن زمان قناعت خیلی خوب بود. اما حالا مردم توصیه به قناعت نمی‌کنند و می‌گویند قناعت بد است. قدیم قناعت خوب بود، حالا بد است. جواب

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۲۶۴

این است که مقصود از قناعت چیست؟ اصلًا قناعت یعنی چه؟ قناعت نقطهٔ مقابل طمع است: «عَزَّ مَنْ قَنَعَ وَ ذَلَّ مَنْ طَمَعَ» «۱». قانع باش به آنچه که خود داری و دست طمع و ذلت پیش دیگری دراز مکن. این کار دیروز خوب بود، امروز هم خوب است.

اینها خیال می‌کنند در قدیم که می‌گفتند قناعت، یعنی به کم بساز، کمی از مال حلال را بگیر و مابقی را به دریا بریز. نه، قناعت نقطهٔ مقابل طمع است. می‌گوید به مال خودت بساز و به مال دیگری چشم نداشته باش. وجدان انسانیت در تمام زمانها این‌طور حکم می‌کرده است که شخص، خودش را خوار و ذلیل نکند. یا اینکه می‌گوید ترک دنیا در گذشته خوب بود و حالا بد است. در پاسخ باید گفت آن ترک دنیایی که بد است دیروز هم بد بود و آن ترک دنیایی که خوب بود امروز هم خوب است. اگر مقصود از ترک دنیا تنبلی کردن، غارنشینی و از همهٔ مردم بریدن باشد، در گذشته بد بود، امروز هم بد است. قرآن می‌فرماید: وَ رَهْبانِيَّةً ابْتَدَعُوها «۲» رهبانیت، بدعت بود؛ رهبانیت را ما به مردم تعلیم ندادیم، در زمان عیسی هم نبود، از پیش خود درآوردند. و اگر مقصود از ترک دنیا ترک دنیاپرستی باشد، الآن هم خوب است.

تمام چیزهایی که می‌گویند قضاوت مردم در مورد آنها در زمانهای مختلف فرق می‌کند، مربوط به خوب و بدهای واقعی نیست، مربوط به وسایل خوب و بد است.

قضاوت مردم دربارهٔ وسایل خوب و بد عوض می‌شود ولی دربارهٔ خوب و بد عوض نمی‌شود. یکی دیگر از مثالهایی که اینها ذکر می‌کنند مربوط به تعدد زوجات است. می‌گویند تعدد زوجات در قدیم خوب بود و حالا بد است. در جواب باید گفت

اگر هدف از تعدد زوجات هوسرانی باشد، در قدیم خوب نبود حالا هم بد است. اما اگر تعدد زوجات در واقع چاره‌جویی باشد، در گذشته خوب بود و حالا هم خوب است. با آن شرایطی که دارد، همیشه خوب است. اگر آن شرایط نباشد، آن وقت بد بود حالا هم بد است. این مطلبی بود که می‌خواستم به عنوان تتمهٔ بحث نسبیت اخلاق گفته باشم.

---

(۱) غرر الحکم، ج ۲/ ص ۵۲۸

(۲) حدید/ ۲۷

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۲۶۵

جبر زمان و مسئلهٔ عدالت

اشاره

لَقَدْ أَرْسَلْنا رُسُلَنا بِالْبَيِّناتِ وَ أَنْزَلْنا مَعَهُمُ الْكِتابَ وَ الْمِيزانَ لِيَقُومَ النّاسُ بِالْقِسْطِ «۱».

امشب موضوع دیگری را که مربوط به مقتضیات زمان است عنوان می‌کنم. این بحث که نوعی تفسیر از تاریخ است، بحث مهمی است و در دنیای امروز اهمیت زیادی دارد.

یکی از کلماتی که حتماً زیاد به گوش شما خورده است و در نوشته‌ها و کتابها زیاد دیده‌اید، کلمهٔ «جبر زمان» است. مقصود از جبر زمان این است که عللی که در زمان پیدا می‌شود، حوادثی که رخ می‌دهد روی اجبار است و باید رخ بدهد، تخلف‌ناپذیر است. آیا جبر زمان حرف درستی است یا نه؟ جبر زمان را دوگونه می‌شود تفسیر کرد. یک گونهٔ آن درست است و گونهٔ دیگر نادرست. اما آن که درست است:

---

(۱) حدید/ ۲۵

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۲۶۶

مفهوم درست جبر زمان

جبر زمان یک مفهوم بسیار کلی فلسفی دارد به این معنی که هر حادثه‌ای که در عالم رخ می‌دهد (نه فقط در خصوص اجتماع انسانی) طبق یک حوادثی است که آن حوادث تخلف‌ناپذیر است. یعنی هر حادثه‌ای در این دنیا علت دارد و بدون علت به وجود نمی‌آید. آیا می‌شود در دنیا حادثه‌ای به وجود بیاید که علت نداشته باشد؟

نه، این از محالات عقلی است که حادثه‌ای بدون علت به وجود بیاید. این را هر فیلسوفی، خواه مادی و خواه الهی پذیرفته است. ما خودمان اثبات صانع را از همین راه می‌کنیم، می‌گوییم حوادثی در دنیا به وجود می‌آید که نبوده است و علت می‌خواهد و در عالم هستی باید حقیقتی وجود داشته باشد که آن حقیقت، حادث و حادثه نباشد. قانون علت و معلول به دنبال خود ضرورت و اجتناب‌ناپذیری به وجود می‌آورد. از جمله خواص قانون علت و معلول، اجتناب‌ناپذیری است.

چطور؟.

هر حادثه‌ای اگر علتش وجود داشته باشد محال است که وجود پیدا نکند و اگر علتش وجود نداشته باشد محال است که

وجود پیدا کند. حکمای قدیم قاعده‌ای دارند، می گویند: «الْمُمْکِنُ مَحْفوفٌ بِالضَّرورَتَیْنِ وَ بِالْامْتِناعَیْنِ». حالا همهٔ این جمله را نمی‌خواهم تفسیر کنم. اجمال یک قسمت از این جمله همین است که هر حادثه‌ای در ذات خودش ممکن الوجود است، یا دو ضرورت آن را فرا گرفته است یا دو امتناع. اگر وجود پیدا کند در وقتی است که دو ضرورت یعنی دو اجتناب‌ناپذیری آن را احاطه کرده است، و اگر وجود پیدا نکند در وقتی است که دو امتناع (ناشدنی) آن را احاطه کرده است. این ضرورت و اجتناب‌ناپذیری حتماً وقت را هم تعیین می کند (به اصطلاح ضرورت وقتی)، یعنی هر حادثه‌ای در زمانی که وجود پیدا می کند باید در همان زمان وجود پیدا کند و محال است که در زمان دیگر وجود پیدا کند، محال است که یک لحظه از زمانی که باید وجود پیدا کند جلو یا عقب بیفتد. هر حادثه‌ای زمان مخصوص به خود دارد، امکان اینکه یک لحظه از زمان خودش جلو یا عقب بیفتد وجود ندارد، چنانکه می گویند: «الْامورُ مَرْهونَةٌ بِاوْقاتِها» امور، اشیاء در گرو زمان خودشان هستند.
قرآن کریم راجع به فرا رسیدن مهلت امتها می‌فرماید: فَإِذا جاءَ أَجَلُهُمْ

لا یَسْتَأْخِرُونَ ساعَةً وَ لا یَسْتَقْدِمُونَ «۱»* آنگاه که مدت اینها به پایان می‌رسد، نه ساعتی از آن وقت عقب می افتند و نه ساعتی جلو. راجع به اینکه سنتی که در این عالم هست تخلف‌ناپذیر است، در آیات قرآن کریم نظیر تعبیر «سُنَّةَ اللّهِ*» و در بعضی جاها عین این تعبیر هست: فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللّهِ تَبْدِیلًا وَ لَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللّهِ تَحْوِیلًا «۲» سنت خدا نه تغییرپذیر است و نه تحول‌پذیر. مثلًا شما در جلو چشم خودتان می‌بینید یک برگ درخت حرکت کرد. می‌بینید اولًا حرکت کرد، ثانیاً در یک لحظهٔ معین حرکت کرد؛ یعنی الآن که شما نگاه می کنید ساعت ۱۲ روز بیستم دی‌ماه ۱۳۴۵، دقیقهٔ فلان، ثانیهٔ فلان می‌باشد. محال بوده است که این برگ در این لحظه حرکت نکند و محال بوده است که در غیر این لحظه همین حرکت را انجام بدهد. حرکت این برگ معلول یک باد است و وقتی که این باد بیاید، محال است که این برگ تغییر وضع ندهد. حرکت آن باد به نوبهٔ خودش معلول علت دیگری است که با پیدایش آن علت، ممکن نبود که آن باد حرکت نکند. مثلًا در جوّ، هوای گرم و هوای سرد جایشان را عوض کردند یا قسمتی از هوای پایین گرم شد و به مقتضای اینکه حرارت به هر چیز که می‌رسد آن را منبسط می کند، هوا انبساط پیدا می کند و سبکتر می‌شود، و هوای مافوق سرد است و سنگین‌تر، هوای سنگین به پایین فشار می‌آورد، هوای سبک به بالا فشار می‌آورد، موجی پیدا می‌شود، باد پدید می‌آید. باز آن گرم شدنِ قسمتی از هوا معلول علتی است، مثلًا رسیدن نور خورشید به یک نقطهٔ معین، و آن هم معلول علت دیگری است و همین‌طور. محال بوده است که این برگ در آن زمان حرکت نکند کما اینکه محال بوده است که این حرکت در غیر زمان خودش صورت بگیرد، چون این کار در وقتی انجام می‌شود که علتش پیدا شده باشد و علتش هم در وقتی پیدا می‌شود که علت خودش پیدا شده باشد.
از نظر قانون فلسفی این مطلب یعنی جبر زمان و به اصطلاح فلاسفه «ضرورت وقتی» که هر چیزی در وقت خودش ضرورت دارد و در غیر وقت خودش امتناع دارد، مطلب درستی است. ما خیلی از مطالب را به حسب تصور و فرض خودمان می گوییم، چون حساب عالم در دست ما نیست. اما اگر حساب عالم در دست ما

(۱) اعراف/ ۳۴

(۲) فاطر/ ۴۳

باشد، به عقل خودمان می‌خندیم و مثلًا نمی گوییم چه مانعی داشت که من در زمان سعدی می‌بودم و سعدی در زمان من. در

فکر اولیهٔ انسان هیچ عیبی ندارد.
همین‌طور که اکنون که دو نفر اینجا نشسته‌اند یکی در شرق مسجد و دیگری در غرب مسجد، ممکن است بگوییم چه عیب داشت که او در غرب مسجد نشسته بود و این در شرق مسجد؟ در زمان هم تصورات می‌آید: چه مانعی داشت که من در زمان سعدی می‌بودم و سعدی در زمان من. اما اگر کسی به حسابهای دقیق فلسفی وارد بشود می‌بیند این امر جزء محالات است و مثل این است که کسی بگوید در اعداد- که از ۱ شروع می‌شود و تا بی‌نهایت پیش می‌رود- چه مانعی داشت که عدد ۳ بجای عدد ۷ می‌بود و عدد ۷ بجای عدد ۳. انسان می‌بیند این فکر معقول نیست.
عدد ۳ وقتی عدد ۳ است که در همین جایی که هست یعنی بین ۲ و ۴ باشد. اگر عدد ۳ بیاید بین ۶ و ۸ قرار بگیرد، دیگر عدد ۳ نیست، همان عدد ۷ است. عدد ۷ هم اگر بیاید بین ۲ و ۴ قرار بگیرد، دیگر عدد ۷ نیست، همان عدد ۳ است، یعنی نمی‌شود ذاتش محفوظ باشد و جایش عوض بشود. اگر جایش عوض بشود دیگر ذاتش هم آن ذات نیست. این یک بحث فلسفی است که من چاره نداشتم و مجبور بودم که در اینجا عنوان کنم.
به این معنی و مفهوم اگر کسی بگوید «جبر زمان»، حرف درستی است. ولی اینهایی که می‌گویند «جبر زمان» مفهوم دیگری از این تعبیر در نظر دارند و آن مفهوم غلط است. چنان جبر زمانی ما نداریم. آن چیست؟

مفهوم غلط جبر زمان و رد آن

افرادی بوده‌اند در دنیا که هم راجع به جهان، مادی فکر می‌کرده‌اند و هم راجع به انسان؛ یعنی برای جهان ماده مبدئی غیر مادی قائل نبوده‌اند و تمام این دنیا در نظر آنها یک ماشین بیشتر نبوده است، و نیز انسان را اخلاقاً یک موجود مادی می‌دانسته و می‌دانند به این معنی که محرّک انسان در تمام کارهایی که انجام می‌دهد هدفهای مادی است، یعنی انسان هر کاری را به هر صورتی که انجام می‌دهد، از انجام آن یک هدف مادی دارد و می‌خواهد با انجام آن معاش خودش را تأمین کند.
بعضی از کارهایی که انسانها انجام می‌دهند خیلی واضح است که جنبهٔ مادی دارد. کشاورزی که در صحرا زمین را شخم می‌زند، بذر می‌کارد و بعد که محصول
فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۲۶۹
رویید آن را درو می‌کند، خرمن می‌کند، می‌کوبد و تصفیه می‌کند، اگر از او بپرسید چرا این کار را می‌کنی؟ می‌گوید چرا ندارد، من آدم هستم، زن و بچه دارم، احتیاج به نان دارم؛ من زراعت می‌کنم که نان سال را در بیاورم. همچنین آن کارگری که کار می‌کند و مزد می‌گیرد اگر از او بپرسید چرا کارگری می‌کنی؟ می‌گوید برای اینکه می‌خواهم مزد بگیرم. چرا می‌خواهی مزد بگیری؟ من باید پول داشته باشم تا بتوانم احتیاجات زندگی خودم را رفع کنم. این کارهای انسان کارهای مادی است.
ولی یک سلسله کارهای دیگری هم انسان دارد که این قدر واضح نیست که چرا آن کارها را انجام می‌دهد. مثل اینکه انسان تحصیل علم می‌کند، حالا یا به مدرسه می‌رود و یا در خانه کتاب مطالعه می‌کند. شما از این کار چه هدفی دارید؟ در اینجا ممکن است کسی بگوید من هدفی ندارم، می‌خواهم بفهمم در این کتاب چه نوشته شده است. کتاب تاریخ است، می‌خواهم ببینم در گذشته در دنیا چه وقایعی رخ داده است. اگر بگویند این کار چه فایده‌ای به حال تو دارد؟ می‌گوید فایده‌اش این است که می‌فهمم. مگر همهٔ کارها باید پولی به جیب آدم ببرد؟!

چند حکایت

می‌گویند ابو ریحان بیرونی در پشتکار داشتن در تحصیل علم، عجیب بوده است.
بسیار مرد دانشمندی بوده. از جمله نوابغ بشریت است و مرد بسیار مسلمان و متدینی هم هست. ابو ریحان مریض بود به آن مرضی که از دنیا رفت. در حال احتضار بود. همسایه‌ای داشت که از فقها بود. وقتی دید که ابو ریحان مریض است به عیادت او رفت. ابو ریحان در بستر افتاده بود ولی هوشش بجا بود. تا چشمش به آن فقیه افتاد، یک مسئلهٔ فقهی را در باب ارث از او سؤال کرد (با اینکه ابو ریحان در فقه تخصصی نداشته و در ریاضیات و جامعه‌شناسی و فلسفه تخصص داشته و نیز منجم فوق العاده‌ای بوده است). مرد فقیه از او سؤال کرد که در این موقعیت چه وقت مسأله پرسیدن است؟! ابو ریحان گفت: من می‌دانم که در حال احتضارم، ولی آیا بمیرم و بدانم بهتر است یا بمیرم و ندانم؟ بالاخره خواهم مرد، پس بدانم و بمیرم بهتر است. (خود دانش برای انسان یک کمالی است.) آن فقیه جواب آن مسأله را داد و می‌گوید: هنوز به خانهٔ خود نرسیده بودم که صدای گریه و ناله از منزل ابو ریحان برخاست، گفتند ابو ریحان وفات کرد.
فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۲۷۰
انسان دنبال تحصیل که می‌رود برای چه می‌رود؟ البته این قبول است که بعضی اوقات که انسان دنبال تحصیل علم می‌رود، علم را مقدمهٔ امور مادی قرار می‌دهد.
در عصر ما اگر به کسی بگویند چرا درس می‌خوانی، چرا به دانشگاه می‌روی، می‌گوید برای اینکه مهندس بشوم ماهی چهار پنج هزار تومان درآمد داشته باشم، یا می‌گوید می‌خواهم طبیب بشوم ماهی فلان مقدار درآمد داشته باشم. ولی آیا بشر همیشه این گونه است که علم را وسیلهٔ مادیات قرار می‌دهد؟ یا نه، در بشر حالت دیگری هم هست که لااقل گاهی علم را به خاطر خود علم می‌خواهد. همین‌طور است، برای اینکه اتفاقاً علمای واقعی یعنی علمایی که علم را در دنیا پیش برده‌اند همانهایی هستند که علم را برای علم خواسته‌اند نه علم را برای مادیات، زیرا اینها کسانی هستند که هزاران محرومیت را تحمل کرده‌اند تا توانسته‌اند به این حد از علم برسند.
دوتا قصه هست، یکی مربوط به مرحوم سید حجهٔ الاسلام که از علمای اسلامی است و دیگری مربوط به پاستور. برای هر دو این قضیه را مشابه یکدیگر نقل کرده‌اند. می‌گویند شب زفاف سید حجهٔ الاسلام بود. عروس را آورده بودند. زنها هم به دنبال او آمده بودند و آن تشریفاتی که زنها دارند. سید با خود گفت حالا که زنها در اتاق هستند و پیش هم می‌باشند، فرصتی است برای مطالعه. به کتابخانه رفت و مشغول مطالعه شد. آنچنان سرگرم مطالعه شد که یادش رفت که شب زفافش است.
زنها از اتاق عروس رفتند و عروس تنها ماند تا داماد بیاید. عروس بیچاره همین‌طور منتظر نشسته بود و به قول معروف سماق می‌مکید. داماد هم نیامد. سید یک وقت دید صدای «الله اکبر» بلند است. به خود آمد، فهمید که شب عروسی است.
آمد پهلوی عروس و از او معذرت خواست، گفت من غفلت کردم، آن قدر سرگرم مطالعه بودم که یادم رفت امشب شب عروسی است.
دربارهٔ پاستور هم عین همین قضیه را نقل می‌کنند که او هم شب عروسی‌اش همین‌طور سرگرم مطالعات و تجربیات خودش بود تا صبح شد. در تاریخ می‌نویسند مکرر اتفاق می‌افتاد که او در روزهای یکشنبه که تعطیل بود، با زنش قرار می‌گذاشت که به کلیسا یا به تفریح بروند. بعد تا زنش می‌خواست خودش را آماده کند، با خود می‌گفت خوب است یک سری به لابراتوار بزنم. غروب می‌شد و او هنوز در لابراتوار بود.

کسانی علم را پیش برده‌اند که این‌طور شیفتهٔ علم بوده‌اند. اگر همهٔ افراد بشر علم را برای نان می‌خواستند، اصلًا علم این قدر پیشروی نمی‌کرد.
بوعلی سینا وزیر بود. برایش سعایت کردند، مغضوب شد. رفت مخفی شد. در همان مخفیگاه فرصت خوبی برایش پیدا شد. شروع کرد به تألیف کتاب. عده‌ای از شاگردان محرمانه می‌آمدند و او همین کتابهای معروف مانند شفا را در همان مخفیگاه القا می‌کرده و آنها می‌نوشته‌اند. در همین بین رفع سوء تفاهم شد و اعلام کردند که بوعلی هرجا هست بیرون بیاید و سر پست خودش حاضر شود. بوعلی بیرون نیامد، گفت برای من همین مخفیگاه و همین سرگرمی خیلی از وزارت بهتر است. دید اگر بیاید بیرون مجبورش می‌کنند که دومرتبه کار وزارت را به عهده بگیرد. لذا از بیرون آمدن امتناع می‌کرد. یک عده کلفت و نوکر داشت که اینها از پست وزارت او بهره‌مند بودند، اصرار کردند بیرون بیاید. امتناع می‌کرد. بالاخره همانها مخفیگاه او را نشان دادند و بوعلی را به زور از آنجا بیرون آوردند.
بشر غیر از تحصیل علم کارهای دیگری دارد که هدف از آنها مادیات نیست، چنانکه یک سلسله کارهای اخلاقی انجام می‌دهد، در کارهای خیر و مؤسسات خیریه وارد می‌شود. هدف انسان از شرکت در کارهای خیر چیست؟ آیا آنها را برای نان خودش انجام می‌دهد یا نه؟ اینها می‌گویند نه. انسان یک کارهایی را برای جمال و زیبایی می‌کند: اتومبیل خیلی خوب و عالی دارد، بعد مدل جدیدتری می‌آید، اتومبیل قبل را به یک قیمت نازلی می‌فروشد و اتومبیل جدید را به قیمت گرانتری می‌خرد چون زیباتر است. انسان عبادت می‌کند و از عبادت خودش لذت می‌برد. آیا از این عبادت هدف مادی دارد؟ ممکن است کسی بگوید مادیات را در آخرت می‌خواهد، ولی همه که این‌طور نیستند.
الْعِبادَةُ عِنْدَ غَیْرِ الْعارِفِ مُعامَلَةٌ ما کَانَّهُ یَعْمَلُ لِاجْرَةٍ یَأْخُذُها فِی الْآخرةِ هِیَ الْاجْرُ وَ الثَّوابُ، وَ عِنْدَ الْعارِفِ رِیاضَةٌ ما لِهِمَمِهِ وَ قُوا نَفْسِهِ الْمُتَوَهِّمَةِ وَ الْمُتَخَیِّلَةِ لِیَجُرَّها ... «۱»

---

(۱) اشارات، ج ۳/ ص ۳۷۰ (ابن سینا)

عارف برای مزد و اجر عبادت نمی‌کند.
«الٰهی! ما عَبَدْتُکَ خَوْفاً مِنْ نارِکَ وَ لا طَمَعاً فی جَنَّتِکَ بَلْ وَجَدْتُکَ اهْلًا لِلْعِبادَةِ «۱»».
اما آنهایی که انسان را از نظر اخلاقی به شکل مادی تفسیر می‌کنند می‌گویند هرکاری که بشر می‌کند، در آن کار هدف مادی دارد. بنابراین من که اینجا برای شما حرف می‌زنم، هدفی جز هدف مادی ندارم. شما هم که اینجا گوش می‌کنید، هدفی جز هدف مادی ندارید و نمی‌توانید داشته باشید. خدا بیامرزد، مردی بود به نام محمّد نجمی که استاد دانشگاه و از طلبه‌های قم بود. یک سالی است فوت کرده است. یک وقتی حرف خوبی می‌زد، می‌گفت سعدی می‌گوید:
مایهٔ عیش آدمی شکم است تا به تدریج می‌رود چه غم است
اینها (مادیین) می‌گویند نه تنها مایهٔ عیش آدمی شکم است بلکه مایهٔ فکر آدمی هم شکم است، مایهٔ احساسات آدمی هم شکم است. اینها اصلًا منکر اصالت فکر و عقل و دل و احساسات هستند، یعنی اصلًا انسان از نظر اینها یعنی شکم. اگر بگویند انسان دل دارد، می‌گویند دلش هم تابع شکمش است؛ آن چیزی را دلش می‌خواهد که شکمش بخواهد، در خدمت شکمش است. اگر بگویند انسان مغز هم دارد، فکر هم دارد، می‌گویند فکر و مغز هم تابع شکمش است؛ مایهٔ عقل آدمی شکم است،

مایهٔ فکر آدمی شکم است، مایهٔ دل آدمی شکم است، مایهٔ احساسات آدمی شکم است. اینها بشر را از لحاظ خواسته و هدف و اخلاق، این‌طور مادی تصور می کنند.

مارکسیستهای دنیا- که اساس فلسفهٔ کمونیسم بر پایهٔ مارکسیسم است- همین را می گویند.

مردم وقتی صنایع را می‌بینند- که واقعاً هم صنعت خیلی ترقی کرده است- خیال می‌کنند بشر در تمام قسمتها ترقی کرده است، در صورتی که یک قسمتهایی هست که اصلًا برای بشر فاجعه است. الآن نیمی از بشر روی زمین همین‌طور فکر می کنند، می گویند مایهٔ همه چیز آدمی شکم است؛ یعنی انسان را این گونه تصویر

---

(۱) بحار الأنوار، ج ۴۱، باب ۱۰۱، ص ۱۴ (با اندکی تفاوت)، از علی علیه السلام

کرده‌اند و چقدر هم غلط است! خیال می کنند این غلط با آن صنایع یک ارتباطی دارد. می گویند اگر اشتباه کرده بودند، صنایعشان آن قدر ترقی نمی کرد. آن صنایع به این چه مربوط؟ این فکر در دنیا امروز در حال شکست خوردن است (از اول هم شکست خورده بود) یعنی حتی مادی‌مسلک‌ها هم دیگر چندان به این حرف اعتنایی ندارند.

فرضیهٔ فروید

مکتب مادی دیگری پیدا شد و حرف دیگری زد. مارکس و دیگران گفته بودند مایهٔ همه چیز و مایهٔ تمام تجلّیات بشر شکم است. فروید، این روان‌شناس اتریشی، آمد و یک فرضیهٔ دیگر آورد، گفت نه، مبدأ تمام فعالیتهای انسان امور جنسی است، امور مادی و شکمی را هم انسان برای امور جنسی می‌خواهد، و در واقع گفت: مایهٔ عیش آدمی زیر شکم است. دید او خیلی بالا برده، دو سه وجب پایین‌تر آورد.

جبر زمان به آن مفهومی که توده‌ای‌های دنیا می گویند غیر از آن مفهوم عام فلسفی است که ما اول عرض کردیم. می گویند همهٔ کارها را انسان تحت تأثیر علل اقتصادی انجام می‌دهد. امر اقتصادی را اصل می‌دانند، به قول خودشان زیربنا می‌دانند. می گویند انسان یک موجود اقتصادی است، همه چیز را به خاطر هدفهای اقتصادی و تحت تأثیر علل اقتصادی انجام می‌دهد؛ یعنی هر حادثه‌ای که در دنیای بشریت رخ می‌دهد، ریشهٔ اصلی‌اش اقتصاد است. جبر زمان که اینها می گویند یعنی جبر اقتصادی، جبری که ناشی از علل اقتصادی است. مقصودشان از جبر زمان اولًا جبر اجتماع است که حوادث اجتماعی در یک وقت معین ضرورت دارند، و ثانیاً عللی که این ضرورتهای وقتی را ایجاد می کنند علل اقتصادی است. پس تمام حوادث تاریخ را با علل اقتصادی توجیه می کنند. مثلًا اگر شما بگویید چرا اسکندر به ایران حمله کرد و ایران را فتح نمود، آنها جز یک علت برایش ذکر نمی‌کنند که همان علت اقتصادی است. باز اگر بگویید چطور شد که عیسی علیه السلام یا اسلام در آن زمان معین ظهور کرد؟ می گویند این حرف ریشهٔ اقتصادی دارد، عوامل اقتصادی ایجاب می کرد که عیسی در آن تاریخ ظهور کند و اسلام در آن تاریخ. اگر بگویید رنسانس یعنی تجدید حیات علمی و ادبی که در دنیا پیدا شد، علتش چه بود؟

می گویند علت این را هم شما باید در عوامل اقتصادی پیدا کنید. علل اقتصادی

یگانه عامل و عامل منحصر پیدایش این جریانهاست.

پس جبر زمان- که این کلمه را توده‌ای‌ها به دهان دیگران انداخته‌اند- به معنای اینکه تمام مقدّرات بشر را اقتصاد تعیین

می کند، حرف درستی نیست؛ عرض کردم به دلیل اینکه آن تفسیری که آنها دربارهٔ انسان کرده‌اند غلط از آب درآمده است و دیگر امروز شما در میان فیلسوفهای آزادفکر دنیا و لو مادی مسلک باشند، نمی‌توانید کسی را پیدا کنید که انسان را ماشین اقتصادی بداند.

نظر راسل

فیلسوف معروف انگلیسی، برتراند راسل یک آدم مادی مسلک و ضد مذهب است.
نه به خدا اعتقاد دارد و نه به هیچ مذهبی و اتفاقاً از جنبه‌های مسلکیِ اجتماعی، سوسیالیست است و تمایلش به کمونیستها خیلی زیاد است. ولی در عین حال این فلسفه را نمی‌پذیرد، می گوید این حرف غلط است.
همان‌طور که عرض کردم اگر همین قدر ثابت بشود که تمام حوادث دنیا را علل اقتصادی به وجود نیاورده است، جبر زمان به این مفهوم غلط است. برای مثال مغول به ایران حمله کرد. حملهٔ مغول ممکن است ریشهٔ اقتصادی داشته باشد اما آیا واقعاً ریشهٔ اقتصادی داشته است؟ تاریخ خلاف این را نشان می‌دهد. بشر غریزهٔ دیگری دارد به نام غریزهٔ برتری طلبی. بشر همان‌طور که تحت تأثیر علل اقتصادی است، تحت تأثیر شخصیت‌پرستی خودش هم هست. تاریخ این‌طور می گوید: مغولها در وهلهٔ اول قصد حمله به ایران را نداشتند. البته چنگیز به آنها سر و صورتی داده بود و نیرویی پیدا کرده بودند. چند نفر از تجار اینها به ایران می‌آیند و به دربار سلطان می‌روند. اموال اینها را می گیرند. به آنها برمی‌خورد. کسانی را پیش سلطان می‌فرستند که چرا اموال تجار ما را توقیف کرده‌اید؟ توضیح می‌خواستند. مأمورین رسمی آنها را می‌کشند در صورتی که در هیچ جای دنیا معمول نبوده است که دشمن، رسولها و مأمور ابلاغ‌ها را بکشد. وقتی که این خبر به مغولها رسید، آتش گرفتند؛ یعنی به شخصیتشان لطمه وارد شد، احساس تحقیر کردند، عصبانی شدند، یعنی آن حس شخصیت‌پرستی و مقام‌پرستی که در هر فردی هست و محرّک است تحریک شد. یک‌دفعه مثل سیل هجوم آوردند. تازه ایرانیها نرفتند به علت کار بدی که کرده بودند از مغول معذرت بخواهند، جنگیدند. معلوم است، نتیجه همین می‌شود
فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۲۷۵
که شد.
اعراب به ایران حمله کردند. چرا؟ علت اقتصادی داشته است؟ نه، تاریخ خلاف این را می گوید. تاریخ می گوید جنگ اینها جنگ عقیده بود، جنبهٔ عقیدتی داشت.
خودشان می گفتند باید بت‌پرستی در دنیا نباشد ولی مذاهب دیگر که مذاهب خداپرستی است آزاد باشد؛ مردمی که در زیر بار حکومتهای خودشان مجبور هستند، آنها هم باید آزاد باشند. گفت ما آمده‌ایم «لِنُخْرِجَ عِبادَ اللّهِ مِنْ عِبادَةِ النّاسِ الیٰ عِبادَةِ اللّهِ» آمده‌ایم بندگان خدا را از بندگی افراد بشر آزاد کنیم، همه را بندهٔ خدا بکنیم. این جنگ ریشهٔ عقیدتی داشت.
به هر حال این موضوع به این صورت قابل قبول نیست. حالا از اینجا وارد آن مطلبی که خودمان می‌خواستیم روی آن بحث کنیم می‌شویم:

سوسیالیسم تخیّلی

از نظر کسانی که تاریخ را این‌طور مادی تفسیر می‌کنند، عدالت مفهومی ندارد. شما اگر کلمات خود مارکس و

مارکسیستهای واقعی را بخوانید، می‌بینید اینها با اینکه به قول خودشان طرفدار کارگرند اما هرگز دم از عدالت نمی‌زنند. می‌گویند اشتراکیت، اما نه به دلیل اینکه اشتراکیت موافق با عدالت است. کسانی را که طرفدار عدالت هستند از طریق اشتراکیت، تخطئه می‌کنند و آنها را سوسیالیستهای خیالی می‌نامند.
معتقد به سوسیالیسمی هستند که منشأش عدالت نیست بلکه منشأش جبر زمان است، یعنی اوضاع اقتصادی جبراً جامعه را سوسیالیستی بکند. می‌گویند بشر اولیه به اشتراک زندگی می‌کرده و بعد تحت تأثیر علل اقتصادی افرادی پیدا شدند که توانستند عده‌ای را دور خود جمع کنند و فئودالیسم به وجود آمد، بعد فرزند دیگری به وجود آمد که همین سرمایه‌داری باشد. سرمایه‌داری در اثر تکامل ابزار تولید اساساً نمی‌تواند باقی بماند و تبدیل به اشتراکیت می‌شود. و لهذا می‌گویند اشتراکیت را از طریق علمی جستجو کنید یعنی از طریق جبر زمان، نه اینکه عدالت آن را ایجاب می‌کند.
ما اکنون نمی‌خواهیم وارد این بحث بشویم ولی حرف اینها از دو جنبه غلط است. یکی از این نظر که می‌گویند تکامل ابزار تولید اجباراً بشر را به سوی سوسیالیسم می‌کشد. این‌طور نیست. الآن در دنیا راه حل‌هایی پیدا شده که

سرمایه‌داری تا اندازه‌ای خودش را حفظ کند و در عین حال جلو آن اشتراکیت را که می‌گویند جبراً خواهد آمد، بگیرد. و دیگر از آن نظر که راجع به عدالت است.
اصلًا اینها طبق تفسیری که از بشر می‌کنند، منکر موضوع عدالت هستند. برای بشر وجدانی قائل نیستند و لهذا می‌گویند دنبال اشتراکی که ریشه‌اش عدالت باشد نباید رفت، آن تخیل است. ما می‌گوییم این‌طور نیست. از نظر ما عدالت حکم اعتدال مزاج را دارد. حرف ما این است که اجتماع که از افرادی تشکیل شده است، در واقع از افرادی مرکّب شده است. یک شب که راجع به اصالت فرد و اصالت اجتماع بحث می‌کردیم عرض شد اجتماع تنها تألیف از افراد نیست، بلکه ترکیب شده از افراد است. همان گونه که هر ترکیب زنده‌ای یک حالت اعتدال دارد و یک حالت انحراف، و در حالت انحراف بیماریِ آن ترکیب است و اگر خیلی انحراف داشته باشد موت اوست و در حالت اعتدال بقا و حیات اوست، ترکیب اجتماع نیز فی حد ذاته حالت اعتدالی دارد که اگر اجتماع به آن وضع معتدل ترکیب شده باشد، باقی می‌ماند و اگر انحرافی از این اعتدال پدید آید و کم و زیادی بشود همان حرف سعدی است:
چهار طبع مخالف سرکش چند روزی با هم شوند خوش گر یکی زین چهار شد غالب جان شیرین برآید از قالب
او روی چهار طبع سرکش گفته، شما روی یک چیز دیگر بگویید. مثلًا بدن انسان مجموعاً احتیاج به یک سلسله مواد دارد، مواد آلی و غیر آلی. احتیاج دارد به یک سلسله سلولها که در خون انسان باید باشد. بدن یک فرمولی دارد، به زمان هم ارتباطی ندارد. در دو هزار سال قبل فرمول بدن همین بوده است، فرمول امروزش هم همین است. سلامت بدن به این است که این فرمول باید ثابت باشد؛ یعنی وقتی که خون شخص را تجزیه می‌کنند، این فرمول باید محفوظ باشد. کلسیم بدن باید به همان مقدار لازم باشد، اگر نباشد بدن مریض است.
عدالت برای اجتماع حکم همان اعتدال برای مزاج را دارد. البته اعتدال هم یک حد معینی ندارد و به اصطلاح عرض عریض دارد، یعنی در وسط نوسان دارد. اگر درست در وسط باشد، اعتدال کامل است. هرچه به این طرف یا آن طرف برود، اعتدال کمتر می‌شود و به جایی می‌رسد که دیگر مردن است. اما این وسطها هرطور باشد زندگی است. هرچه اعتدال کاملتر باشد، سلامت بیشتر است. در ترکیب

اجتماع هم همین‌طور است.

ما معتقدیم که زمان تکامل پیدا می‌کند ولی به سوی عدالت و اعتدال؛ خودش می‌رود نه اینکه علل اقتصادی، دنیا را عوض می‌کند. علل اقتصادی یکی از علل مؤثر در کار بشر است؛ یعنی در زندگی بشر عوامل زیادی باید وجود داشته باشد، یکی از آنها علل اقتصادی است. این عوامل هم باید به یک نسبت معین وجود داشته باشد. اگر آن نسبت محفوظ باشد، جامعه سالم است و اگر نباشد، جامعه بیمار است.

اگر چه امشب عرایضم تمام نشد ولی دیگر خسته شده‌ام و همین جا آن را خاتمه می‌دهم.

خدایا عاقبت امر ما را ختم به خیر کن.

اسلام و نیازهای زمان/ جلد دوم

اشاره

(مباحث انجمن اسلامی پزشکان)

طرح اشکال و پاسخ اجمالی

اشاره

اشکال در مسئلهٔ اسلام و مقتضیات زمان اشکال همزیستی و هماهنگی دو شیء است که در طبیعت خودشان بر ضد یکدیگرند. یکی از این دو در طبیعت خودش ثابت و لایتغیّر است و دیگری در طبیعت خودش متغیر و سیّال و ناثابت است.

اسلام به حکم اینکه دینی است نسخ‌ناپذیر، تغییرناپذیر و جاودانی است. و از طرف دیگر مقتضیات زمان به حکم اینکه در زمان قرار گرفته است و هرچه که در زمان قرار می‌گیرد و از آن جمله مقتضیات و شرایط زندگی بشر، ناثابت و متغیر است و به یک حال باقی نمی‌ماند، [تغییر می‌پذیرد.] در این صورت دو چیز که یکی خاصیت ذاتی‌اش ثبات است و دیگری خاصیت ذاتی‌اش تغییر و تحول است، چگونه می‌توانند با یکدیگر همزیستی و هماهنگی داشته باشند؟ و بالاتر [اینکه] آن که ثابت است بخواهد هادی و راهنمای آن چیزی باشد که متغیر است! در حالی که این ثابت حتی نمی‌تواند پا به پای آن متحول باشد چون حرکتی ندارد، چگونه می‌تواند راهنما و هادی آن باشد؟.

اینجاست که طبعاً این تضاد و تناقض در می‌گیرد: یا ثابت باید متغیر را همشکل خودش بکند؛ یعنی زمان را متوقف کند و مانع تغییرات و تحولات زندگی بشر بشود، و یا باید این متغیر آن ثابت را همرنگ و همشکل خودش بکند؛ یعنی

دائماً در آن، تغییرات و نسخها و اصلاحها و آرایشها و پیرایشهایی ایجاد کند، و هیچ کدام از اینها واقعاً هماهنگی و همزیستی نیست. این [بود] اشکال.

[در جواب] به طور اجمال می‌گوییم نه اسلام- که می‌گوییم ثابت است- به مفهوم مطلق ثابت است که هیچ گونه تغییری در

قوانینش وجود ندارد، و نه شرایط و مقتضیات زمان به این شکل است که غالباً تصور می‌شود که لازمهٔ زمان این است که همه چیز تغییر کند؛ یعنی در اسلام عناصری ثابت و عناصری متغیر وجود دارد، همچنان که در زمان هم عناصری ثابت و عناصری متغیر [وجود دارد]؛ عناصری که باید ثابت بماند و عناصری که باید تغییر کند و آن تغییرها باید در کادر آن عناصر ثابت رخ دهد، و اگر تغییرهای زمانی در کادر آن عناصر ثابت رخ بدهد، تغییرات زمان پیشروی و تکامل است و اگر خارج از آن کادر ثابت صورت بگیرد تغییر هست ولی تکامل نیست، بلکه انحراف و سقوط است.

آیا زمان معصوم است؟

ما- و هیچ کس- زمان را معصوم نمی‌دانیم و تغییرات اجتماعی را دارای عصمت تلقی نمی‌کنیم. اینجور نیست که هر جامعه‌ای خود به خود و به طور خودکار همیشه رو به پیشرفت و ترقی باشد. ما همیشه می گوییم «ترقی اجتماعها» و «انحطاط اجتماعها». همین‌طور که ترقی اجتماعها در زمان صورت می گیرد، انحطاط اجتماعها هم در زمان صورت می گیرد، آن هم تغییری است که در متن زمان صورت می گیرد. پس معلوم می‌شود که زمان و جامعه در زمان دوگونه ممکن است تغییر بپذیرد: تغییرهایی که باید آنها را ترقی نامید و تغییرهایی که انحطاط و سقوط است.
حتی ممکن است جامعه‌ای به طور نسبی ثابت باشد. ما دربارهٔ خیلی از جامعه‌ها می گوییم فلان اجتماع اساساً نسبت به چهار قرن پیش تکان نخورده. پس اینجور هم نیست که هر اجتماعی جبراً و لزوماً محکوم به تغییر باشد، حال یا در جهت ترقی و یا در جهت انحطاط.
همین مطلبِ نسبتاً بدیهی، مطلب را برای ما به شکل دیگری طرح می کند که تغییرات زمان یا در مسیر ترقی است یا در مسیر انحطاط و تنزل. پس این سؤال طرح می‌شود که آن مسیری که مسیر ترقی است چیست و آن مسیری که مسیر تنزل
فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۲۸۳
است چیست؟.
پس ما یک مسیر ترقی داریم، یک کادری داریم که اگر اجتماع در آن کادر تغییر بکند، ترقی کرده است. جامعه یک مدار دارد که اگر در آن مدار حرکت کند ترقی است، ولی اگر در خارج آن مدار [حرکت کند] تنزل است. این همان معنایی است که ما عرض می کنیم- و بعد هم شرح بیشتری خواهیم داد- که زمان هم عناصری ثابت و عناصری متغیر دارد. مقصود این است که یک سلسله عناصر در زندگی بشر باید ثابت باشد تا اینکه امکان ترقی در زندگی باشد. تغییر باید در یک مدار معین و مشخص و در یک جهت خاص صورت بگیرد تا ترقی باشد و الّا ترقی نیست.
بنابراین از آن طرف اگر ما توانستیم ثابت کنیم که اسلام اصولی دارد که آن اصول ثابت است و تغییرپذیر نیست ولی در اسلام جای تغییر هم وجود دارد [توانسته‌ایم مسئلهٔ اسلام و مقتضیات زمان را حل کنیم، و البته] معنای اینکه در قانون اسلام تغییر رخ بدهد، منحصر به نسخ نیست. آنچه که قطعاً وجود ندارد، این است که قانون اسلام نسخ بشود.
همان‌طور که وضع قانون اسلام به وسیلهٔ ما نبوده بلکه الهی است، نسخش هم به وسیلهٔ بشر نمی‌تواند باشد. از جنبهٔ الهی هم فرض این است که ضرورت دین اسلام است که این دین از طرف خدا منسوخ نخواهد شد.
آن تغییری که به هیچ وجه امکان ندارد رخ بدهد، نسخ است. ولی مگر همهٔ تغییرات باید به صورت نسخ باشد؟ اسلام یک نوع رمزی و یک دستگاه متحرکی در داخل خودش قرار داده که خودش از ناحیهٔ خودش تغییر می کند نه از ناحیهٔ کسی دیگر که مثلًا علما بیایند تغییر بدهند. علما فقط می توانند آن تغییرات را کشف کنند، نه اینکه تغییر بدهند.

مطهری، شهید مرتضی، فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ۳ جلد، قم - ایران، اول، ه ق

فقه و حقوق (مجموعه آثار)؛ ج ۲۱، ص: ۲۸۳

تعبیر اقبال از اجتهاد

عبارتی است از اقبال لاهوری که عبارت بسیار خوبی است. اقبال از جمله کسانی است که توجه فوق العاده‌ای به مسئلهٔ اسلام و مقتضیات زمان کرده از هر دو جهت؛ یعنی هم متوجه بوده که اصلًا بشریت و تمدن به یک سلسله قوانین ثابت نیاز دارد و بدون آن، ترقی امکان‌پذیر نیست، و هم توجه داشته است که بر خلاف آنچه که

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۲۸۴

بعضی تصور می‌کنند این‌طور نیست که قوانین اسلام همیشه یکنواخت و یک‌جور است و در زمانها و مکانهای مختلف به یک شکل اجرا می‌شود.

در کتابی که به نام احیای فکر دینی در اسلام از او منتشر و ترجمه شده است- و کتاب عمیقی است- از اجتهاد به «نیروی محرّکهٔ اسلام» تعبیر می‌کند. در نظر او نیروی محرّکهٔ اسلام اجتهاد است.

این، سخن جدیدی نیست. از هزار سال پیش، ما عباراتی به همین معنا و مضمون داریم که علمای اسلام اجتهاد را به عنوان نیروی محرّکهٔ اسلام معرفی کرده‌اند.

می‌گوید:

اجتماعی که بر چنین تصوری از واقعیت بنا شده باشد «۱»، باید در زندگی خود مقوله‌های ابدیت و تغییر را با هم سازگار کند.

[مقصودش این است که] در جامعه باید این دو خصوصیت باشد: از یک جنبه ابدیت و ثبات و از جنبهٔ دیگر تغییر، از یک وجهه ثابت و از وجهۀ دیگر متغیر. او معتقد نیست به جامعه‌ای که از هر وجهه‌ای باید ثابت باشد، و هم معتقد نیست به جامعه‌ای که آنچه بر آن حکومت می‌کند فقط تغییر باشد و هیچ وجهۀ ثابت نداشته باشد.

بایستی که برای تنظیم حیات اجتماعی خود اصولی ابدی در اختیار داشته باشد؛ چه آنچه ابدی و دائمی است، در این جهان تغییر دائمی جای پای محکمی برای ما می‌سازد. ولی چون اصول ابدی به این معنا فهمیده شوند که معارض با هر تغییرند، یعنی معارض با آن چیزی هستند که قرآن آن را یکی از بزرگترین «آیات» خدا می‌داند (که همان تغییر باشد) آن وقت سبب آن می‌شوند که چیزی را که ذاتاً متحرک است از حرکت بازدارند.

---

(۱) [منظور اقبال از «چنین تصوری از واقعیت» جملات پیشین خودش است که می‌گوید: چون خدا بنیان روحانی نهایی هر زندگی است، وفاداری به خدا، عملًا وفاداری به طبیعت مثالی خود آدمی است. اجتماعی که بر چنین تصوری ...]

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۲۸۵

شکست اروپا در علوم سیاسی و اجتماعی، اصل اول را مجسم می‌سازد (یعنی اینکه نمی‌خواهد به هیچ امر ابدی اعتراف کند) و بی‌حرکتی اسلام در ظرف مدت پانصد سال اخیر، اصل دوم را مجسم می‌سازد «۱» اصل طرح ما این است که نه اسلام در ذات خودش به طور مطلق نامتغیر است (یعنی هیچ جنبهٔ تغییر در آن وجود ندارد) و نه زمان و شرایط زمان این‌طور است که

جبراً همه چیز در آن تغییر می‌کند و باید هم تغییر کند. نه، بعضی چیزهاست که تغییر نمی‌کند و یا لااقل باید تغییر نکند؛ یعنی ما باید جلو تغییرش را بگیریم و آن را ثابت نگه داریم تا حرکت در مدار آن قرار بگیرد.
ما اول قسمت مربوط به اسلام را عرض می‌کنیم تا ببینیم در اسلام چه خصوصیاتی هست که با آنکه نسخ نمی‌پذیرد و تغییری که نسخ باشد در اسلام وجود ندارد، مع ذلک خود اسلام راه را برای تغییر باز کرده است.
یکی از مسائل این است: علمای اسلام (علمای «اصول») اصلی دارند، می‌گویند وضع و تقنین و جعل قوانین اسلامی از نوع قضایای حقیقیه در منطق است، نه از نوع قضایای خارجیه.

قوانین اسلامی از نوع قضایای حقیقیه است

منطقیین اصطلاحی دارند [به نام] «قضیه» «۲»، می‌گویند قضیه (قضایای کلی نه قضایای جزئی و شخصی) بر دو قسم است: خارجیه و حقیقیه. قضیهٔ خارجیه قضیه‌ای است که در عین اینکه کلی است ولی از اول یک مجموعه افراد محدود و معینی را در موضوع قضیه در نظر می‌گیرند و بعد حکم را برای آن مجموعه افرادِ در نظر گرفته شده بیان می‌کنند. مثلًا شما می‌گویید: همهٔ مردم ایرانِ زمان حاضر مسلمانند. حال، این مردم مثلًا بیست و پنج میلیون نفر جمعیتند. یک مجموعه افرادی را در نظر گرفته‌اید و حکم را روی این این مجموعه افراد برده‌اید. طبعاً موضوع محدود می‌شود به همین بیست و پنج میلیون جمعیت. یا مثلًا می‌گویید:

---

(۱) احیای فکر دینی در اسلام، ص ۱۶۹. [عبارات داخل پرانتز از استاد شهید است.]

(۲) مانند اینکه می‌گوییم «الف ب است» یا «هر الف ب است».

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۲۸۶

همهٔ افرادی که در این جلسه نشسته‌اند بیدارند. حکم رفته روی مجموع محدودی از افراد که حکم روی افراد است. اینجا ما بجای اینکه یک یک حکم کنیم، بگوییم آقای الف، آقای ب و ... همه را در یک لفظ جمع کردیم و گفتیم: همهٔ افراد این جمعیت. این را می‌گویند قضیهٔ خارجیه.
منطقیین برای قضایای خارجیه ارزش زیادی قائل نیستند، می‌گویند قضایایی که در علوم مورد استفاده است قضایای خارجیه نیست.
نوع دوم، قضایای حقیقیه است. در قضایای حقیقیه حکم روی افراد نمی‌رود، روی یک عنوان کلی می‌رود. چون شما خاصیت را از این عنوان به دست آورده‌اید، می‌گویید: هرچه که تحت این عنوان قرار بگیرد، الّا و لا بد دارای این خاصیت است. اگر بگوییم: آیا مقصود، همهٔ افرادی است که در زمان ما موجود است؟
می‌گویید: نه، در گذشته هم هرچه بوده مشمول این هست. در آینده چطور؟ در آینده هم همین‌طور. آنگاه شما می‌گویید: هرچه که در عالَم وجود پیدا کند، همین‌که مصداق این «کلی» شد باید این حکم را داشته باشد و نمی‌تواند نداشته باشد؛ غیر از آن قضیهٔ اول است که گفتیم «افرادی که در اینجا جمعند، همه بیدارند» که دربارهٔ همین افراد محدود درست است. دو ساعت دیگر ممکن است افراد دیگری اینجا باشند، نصفشان بیدار باشند، نصفشان خواب. این حکم فقط برای اینها صادق بود.
یا می‌گوییم: همهٔ مردم ایران امروز مسلمانند. این قضیه، امروز ممکن است صادق باشد ولی دو هزار سال پیش صادق نبود. ممکن است دو هزار سال بعد هم صادق نباشد.

ولی یک وقت شما می گویید: هر مثلثی چنین است. وقتی می گویید: هر مثلث چنین است، مجموعی از مثلثها را در نظر نگرفته‌اید که بخواهید حکم آنها را گفته باشید؛ می گویید: حکم مال مثلث است. می گوییم: آیا مثلثهای اینجا را می گویید؟ می گویید: اینجا و آنجا ندارد. مثلثهای این زمان را می گویید؟ این زمان و آن زمان ندارد. شامل مثلثهایی است که در گذشته بوده یا در حال حاضر است و یا در آینده خواهد بود، و حتی شامل مثلثهای فرضی هم هست؛ یعنی هرچه را که من فرض بکنم که آن، مثلث است، در حالی که آن را مثلث فرض کرده‌ام، این حکم هم با این فرض روی آن است. می گویند حتی شامل افراد فرضی خودش هم می‌شود، چون این حکم خاصیتی است که از «مثلث بودن» پیدا می‌شود. اما حکم مثال اول از

«ایرانی بودن» پیدا نشده بود؛ ممکن است ایرانی باشد و مسلمان نباشد. یا حکم مثال دوم از «اینجا بودن» پیدا نشده بود؛ ممکن است افراد دیگری دو ساعت دیگر اینجا باشند و بیدار نباشند. اینجا حکم، از «مثلث بودن» است. مثلث، این حکم را به دنبال خودش دارد. اینجا و آنجا و این فرد و آن فرد، دیگر در آن نیست. حتی مثلث فرضی هم این حکم را به همان فرض داراست. اینها را قضایای حقیقیه می گویند.

می گویند قضایایی که در علوم مورد استفاده قرار می گیرد همه قضایای حقیقیه است، حتی علوم تجربی. با اینکه علوم تجربی از افراد شروع می کند، ولی یک مسأله در باب علوم تجربی همین است که از افراد شروع می کند اما بعد تعمیم می‌دهد و قضیهٔ حقیقیه می‌سازد، که این خودش یک مشکلی است که چطور می‌شود در حالی که تجربه هیچ وقت نمی‌تواند از افراد تجاوز کند ولی عقل انسان محصول تجربه را به صورت یک قانون کلی حقیقی درمی‌آورد که شامل افراد گذشته و آینده و حاضر و حتی شامل افراد فرضی می‌شود؟ مثل اینکه اگر شما آهن را آزمایش کردید و [نتیجه را] به صورت یک قانون درآوردید، می گویید: هر آهنی در حرارت منبسط می‌شود؛ نمی گویید آهنهایی که من آزمایش کردم، نمی گویید آهنهایی که در این منطقه وجود دارد، و نمی گویید آهنهایی که در زمان ما وجود دارد، بلکه قانون را به صورت کلی کشف می کنید؛ یعنی خاصیت را برای طبیعت آهن به دست می‌آورید، بعد می گویید طبیعت آهن چنین است.

علما معتقد هستند اسلام که قانون وضع کرده، به شکل قضایای حقیقیه وضع کرده؛ یعنی طبیعت اشیاء را در نظر گرفته و روی طبیعت، حکمی برده. مثلًا گفته است خمر حرام است یا گوشت گوسفند حلال است و یا غصب حرام است.

وقتی می گوید گوسفند، فقط گوسفند را در نظر می گیرد؛ می گوید گوسفند از آن جهت که گوسفند است حلال است نه اینکه یک عده گوسفند را یک جا جمع کرده باشد، بگوید این گوسفندها حلال است. اینها نتیجه‌اش فرق می کند.

همچنین می گوید دزدی از آن جهت که دزدی است و مال دزدی از آن جهت که مال دزدی است حرام است. خاصیت قضایای حقیقیه این است. ممکن است یک شیء از یک حیث حرام باشد و از یک حیث حلال. چطور؟ یک شیء ممکن است هم گوسفند باشد و هم دزدی. [آیا در اینجا] اسلام تناقض گفته؟ از یک طرف گفته «گوسفند حلال است» و این گوسفند است، و از طرف دیگر گفته «دزدی حرام

است» و این گوسفند دزدی است. پس این باید هم حلال باشد و هم حرام؟

می گوییم اسلام حکم را روی افراد نبرده. اگر روی افراد می‌برد و می گفت این گوسفند حلال [است و] این گوسفند حرام، در این صورت نمی‌شد که یک گوسفند هم حلال باشد و هم حرام. اما چون حکم را روی «کلی» می‌برد، این گوسفند [امکان] این را دارد که هم حلال باشد و هم حرام؛ یعنی این گوسفند از آن حیث که گوسفند است حلال است و از آن حیث که

دزدی است حرام است. دو حیثیت مختلف پیدا می‌کند؛ از یک حیثیت حلال است و از یک حیثیت حرام.
وقتی که جعل احکام به این شکل شد، طرز استنباط مجتهد فرق می‌کند. اگر به نحو قضایای خارجی و فردی و جزئی بود، این دو حکم برایش متعارض بود. اگر روی گوسفندهای بالخصوص دست گذاشته و گفته بود این گوسفند خوردنش حلال است و بعد می‌گفت این گوسفند حرام است، ما این دو حکم را متعارض می‌دانستیم.
ولی وقتی که به صورت حکم حیثی و قضیهٔ حقیقیه گفته است، می‌گوییم: نه، او گفته گوسفند از آن حیث که گوسفند است حلال است و دزدی هم از آن حیث که دزدی است حرام است. این گوسفند الآن، هم حلال است هم حرام. بنابراین اگر کسی بیاید این گوسفند را تصرف کند، از آن جهت که گوسفند است مرتکب امر حرام نشده ولی از آن جهت که دزدی است مرتکب امر حرام شده است.

باب تزاحم، حلّال بسیاری از مشکلات

همچنین می‌گویند در جایی تزاحم پیدا می‌شود، نه تعارض و نه تناقض. چطور؟
مثل اینکه گاهی یک شیء در آنِ واحد هم واجب می‌شود هم حرام و این تناقض هم نیست، تزاحم است؛ یعنی از نظر واضع قانون تناقض نیست، از نظر آن کسی که می‌خواهد عمل کند تزاحم است، یعنی امکان عمل از او گرفته می‌شود. تکلیف عمل باید روشن شود. مثل اینکه می‌گوید تصرف در مال غیر بدون اذن و رضای او حرام است و می‌گوید نجات یک انسان که مشرف به هلاکت است واجب است. این دو حکم را به صورت کلی بیان می‌کند. یک جا شما در مقابل این دو قرار می‌گیرید:
از یک طرف در مقابلتان تصرف در مال غیر بدون رضایت و اذن او واقع شده که حرام است، و از طرف دیگر نجات دادن کسی که نجات دادنش واجب است قرار گرفته که واجب است و این واجب را فقط وقتی می‌توانید انجام دهید که آن حرام را
فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۲۸۹
مرتکب بشوید، مثلًا وارد زمین غصبی شوید تا غریق را نجات بدهید.
مثال دیگر: بدون شک لمس بدن نامحرم حرام است. فرض کنید شما در کنار دریا قرار گرفته‌اید و می‌بینید زنی دارد غرق می‌شود. در اینجا یکی از دو کار را می‌توانید انجام دهید: اگر بخواهید رعایت آن [اصل] را بکنید که لمس کردن بدن زن نامحرم حرام است، نباید دست به بدن این زن بزنید. ولی اگر بخواهید او را نجات بدهید، باید بدن او را لمس کنید. آیا اسلام دو قانون متناقض جعل کرده؟ هم گفته است لمس بدن زن نامحرم حرام است و هم گفته نجات دادن او واجب است؟
نه. آیا حتماً باید در متن اسلام استثنایی باشد؟ استثنا هم لازم نیست. گفته آن واجب است و این حرام. حال، تکلیف من چیست؟ می‌گوید اینجا تو ببین از این دو که یکی حرام است و یکی واجب، کدامیک مهمتر است؟ این را استنباط کن، اجتهاد کن، ببین کدامیک از اینها از نظر من مهمتر و بزرگتر است؟ مهمتر را بگیر و کم اهمیت‌تر را رها کن. در اینجا اگر شما بگویید: چون لمس بدن نامحرم حرام است من دست نمی‌زنم، می‌گوید خلاف شرع مرتکب شدی. اینجا بر تو واجب بوده که این حرام را مرتکب بشوی، چون حرامی است که در مسیر یک واجب مهمتر قرار گرفته است. باب تزاحم بسیاری از مشکلات را حل می‌کند. اسلام قوانین خودش را روی اصول و حیثیات و عناوین قرار داده نه روی افراد، و [گاهی] عناوین در یک جا با یکدیگر جمع می‌شوند و تزاحم پیدا می‌کنند، و خودش این مطلب را گفته که:
«اذَا اجْتَمَعَتْ حُرْمَتانِ طُرِحَتِ الصُّغْرى لِلْكُبْرى «۱»» یعنی وقتی که دو حرمت «۲» (دو احترام) جمع شد، باید کوچکتر به خاطر

بزرگتر رها شود. از اینجا معلوم می‌شود که گاهی ممکن است تکلیف مردم در دو زمان فرق بکند: در یک زمان یک امر حرام باشد یا در یک شرایط و در یک مکان یک امر حرام باشد، همان چیز در زمان دیگر و در شرایط دیگر حلال و گاهی واجب باشد؛ برای اینکه در آن زمان که حرام بود حکم اوّلی‌اش این بود که حرام است، در زمان دیگر و در شرایط دیگر حلال یا واجب شد برای اینکه در این زمان با امور دیگری مواجه شده که آن امور از نظر اسلام اهمیت بیشتری دارند. مجتهد زمان پیش فتوا می‌داد که فلان چیز حرام است، مجتهد زمان

---

(۱) حدیثی است از پیغمبر اکرم.

(۲) «حرمت» در اینجا یعنی احترام که شامل واجب و حرام هر دو می‌شود.

بعد همان چیز را با در نظر گرفتن شرایط جدید فتوا می‌دهد که واجب است.

تزاحم مصلحت فرد با مصلحت اجتماع

از جمله موارد باب تزاحم، مواردی است که مصلحت فرد (یعنی حکمی که به خاطر مصلحت فرد است) با مصلحت اجتماع تزاحم و تعارض پیدا می‌کند. البته در همهٔ موارد این‌طور نیست، ولی گاهی پیش می‌آید که مصلحت فرد با مصلحت جمع تعارض پیدا می‌کند. خیلی واضح است: برای اسلام همهٔ فردها علی السویّهٔ هستند ولی وقتی که پای [ترجیح] مصلحت یک فرد یا مصلحت جمع در میان است، بدیهی است که آن جمع، همین فرد است به علاوهٔ هزارها یا میلیونها نفر افراد دیگر؛ یعنی مصلحت فرد در آنجا هزارها یا میلیونها برابر شده است. [در اینجا] فرد را فدای جمع می‌کند.

در کتاب طاعون آلبر کامو مباحثه‌ای است میان کامو و سارتر. کامو مدعی است در جنگها بی‌گناهان به هیچ وجه نباید کشته شوند و لو به این عنوان که کشتن اینها مقدمه‌ای است برای خاموش کردن یک فتنهٔ بزرگتر، و سارتر مدعی است که نه، در جایی که یک بی‌گناه وسیله قرار گرفته در دست یک عده جنایتکار و ما اگر بخواهیم رعایت بی‌گناهی آنها را بکنیم دست جنایتکاران را بازتر کرده‌ایم، اینجا رعایت آن بی‌گناه کمک به آن جنایتکار است و خودش نوعی جنایتکاری است.

این مسأله در اسلام (در کتاب جهاد) به این شکل مطرح است که اگر دشمنی مهاجم که برای جامعهٔ اسلامی خطر دارد، می‌خواهد حمله کند و آثار حمله‌اش هم پیش‌بینی می‌شود که [اگر] بیاید چه آثار سوئی دارد، برای اینکه مانع دفاع و حملهٔ ما بشود به عده‌ای از مسلمانهایی که در دست او اسیرند- که بدون شک بی‌گناه هستند- تترُّس «۱» کرده باشد (همین کاری که در قدیم هم معمول بوده) یعنی آنها را سپر قرار داده باشد و در پیشاپیش خودش حرکت بدهد که اگر دشمن بخواهد تیراندازی کند یا شمشیر بزند، مجبور است اول مسلمانها را بکشد تا بعد به آنها دست پیدا کند، اینجا مسلمانان در محظور قرار می‌گیرند: یا باید به خاطر این مسلمانهایی که سپر قرار گرفته‌اند دست از دفاع بکشند و به دشمن این امکان را

---

(۱) تترّس از مادهٔ «تُرس» است و تُرس یعنی سپر.

بدهند که بیاید حمله کند و ده برابر این مسلمانها را بکشد و صد برابر اینها صدمه به عالم اسلام وارد کند و یا برای اینکه جلو دشمن را بگیرند و او را از بین ببرند، حمله کنند و مقدمتاً همان مسلمانهای بی‌گناهی را که سپر قرار گرفته‌اند بکشند تا بتوانند

به آنها دسترسی پیدا کنند.

اینجا تکلیف چیست؟ درست همان مسئله‌ای که میان کامو و سارتر مطرح است، در کتاب جهاد مطرح است. فقها در آنجا هیچ اختلافی ندارند (یعنی کامو در آنجا طرفدار ندارد، همه نظریهٔ سارتر را دارند)؛ گفته‌اند اگر خطری که از دشمن پیش‌بینی می‌شود مهمتر و عظیمتر است از ضرر کشتن این مسلمانها، باید این مسلمانها را کشت و آنها شهید در راه خدا هستند، جزو مجاهدین در راه خدا شمرده می‌شوند و شهیدی هستند که به عمد به دست خود مسلمانها کشته شده‌اند.

اینجاست که دو حرمت با یکدیگر تزاحم پیدا می‌کنند: حرمت کوچکتر و حرمت بزرگتر، و حرمت کوچکتر فدای حرمت بزرگتر می‌شود.

تشریح میّت مسلمان

مسئلهٔ دیگری که امروز مطرح است و خیلی هم سؤال می‌کنند و فقها هم جواب مثبت به آن می‌دهند [این است که] می‌گویند: آیا تشریح میّت مسلمان جایز است یا جایز نیست؟ مسأله به این صورت مطرح است: از یک طرف ما می‌دانیم که اسلام برای بدن میّت مسلمان احترام قائل است و می‌گوید هیچ چیزی که بی‌احترامی به آن باشد، نباید واقع شود و تسریع در تجهیزش هم واجب است و هرچه زودتر باید دفنش بکنند. ولی از طرف دیگر تشریح برای تحقیق علمی و درس برای دانشجو جزو ضروریات شناخته می‌شود و این هم امری است که از نظر اسلام لازم و واجب است. اینجا چه باید کرد؟ آیا به خاطر احترام میّت مسلمان، باید تشریح بدن مسلمان را تحریم کرد یا به خاطر ضرورت تشریح در طب، باید تشریح میّت مسلمان را- که همیشه فقها گفته‌اند حرام است- تجویز کرد؟.

جوابی که [فقها] داده‌اند خیلی روشن است. گفته‌اند در صورتی که امکان تشریح بدن غیر مسلمانی باشد و نیازی به تشریح بدن مسلمان نباشد و این نیاز به آن شکل رفع می‌شود البته بدن غیر مسلمان را تشریح کنند، و اگر آن نیاز رفع نمی‌شود باید بدن مسلمان را تشریح کنند. بازمی‌گویند مسلمان مجهول الهویّه را بر

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۲۹۲

مسلمان معلوم الهویّه مقدّم بدارند؛ از مجهول الهویّه‌ها انتخاب کنند چون اگر اهانتی هم هست، به یک مجهول الهویّه باشد نه به یک معلوم الهویّه. اگر بگویید:

مجهول الهویّه هم نداریم، حتماً از معلوم الهویّه‌ها باید استفاده کنیم، بازمی‌گویند:

افرادی که شخصیتشان در میان دیگران یک شخصیت اسلامی است (مثل علما و مراجع تقلید) بدن غیر او را بر او مقدّم بدارند.

همهٔ اینها مسئلهٔ باب تزاحم است و این خودش باب بسیار وسیعی است، گواینکه خوب عمل نمی‌شود. یک وظیفهٔ بزرگ برای مجتهدین، آشنایی با موضوعات است. فقیه اگر با موضوعات آشنا نباشد، اهمیتها را درک نمی‌کند. وقتی که اهمیتها را درک نکند، بسا هست که روی موضوع کوچکتر پافشاری می‌کند و موضوع بزرگتر را از دست می‌دهد. ولی اسلام این راه را جلو پای او گذاشته است.

لزوم شناخت شرایط زمان توسط مجتهدین

اینجا آن جایی است که واقعاً بر فقها و مجتهدین واجب می‌شود که شرایط زمان خودشان را بشناسند، یعنی اهم و مهم‌ها را در زمانهای مختلف بشناسند. اگر بشناسند، بسیاری از مشکلاتی که امروز طرح می‌شود و واقعاً به صورت یک موضوع مشکل و یک بن بست وجود دارد از میان می‌رود. این، یک راه است در انطباق اسلام با مقتضیات زمان: تغییر قانون اسلامی، اما تغییری که نسخ نیست، تغییری که خود اسلام اجازه داده است. خودش وضع قوانین خود را به گونه‌ای قرار داده است که بالنتیجه در شرایط مختلف، زمانهای مختلف، مکانهای مختلف فرق می‌کند. حتی خوردن شراب؛ چقدر در اسلام روی این حرام تأکید شده؟! این دیگر قابل بحث نیست. ولی واقعاً اگر در جایی حفظ جانی موقوف به آن بود- که تشخیص آن هم با پزشکان است و با فقها نیست- و پزشکی گفت حفظ این جانِ محترم و این مسلمان- غیر مسلمان را که اسلام می‌گوید او به شریعت و قانون خودش عمل می‌کند- منحصراً موقوف به این است که مشروب بخورد، [فقها] می‌گویند بخورد، چرا؟ چون از نظر اسلام حفظ جان او از نخوردن مشروب مهمتر است.

[حال] مسئلهٔ پزشکی نباشد: اگر کسی در شرایطی قرار گرفته که دارد از تشنگی از میان می‌رود و باید مایعی- به هر شکلی که می‌خواهد باشد- به او برسد و

مایع منحصر هم که جانش را نجات می‌دهد مشروب است؛ چه باید بکند؟ آیا مقدسی‌اش گُل کند و بگوید: من می‌میرم و مشروب نمی‌خورم؟ یا باید بخورد؟ اگر مشروب نخورَد و بمیرد، در قتل خودش کمک کرده است. در این زمینه در موارد مختلف، مثالْ بسیار زیاد داریم. این یکی از راههای انطباق اسلام با مقتضیات زمان.

فلسفهٔ احکام

این مطلب یک ریشهٔ دیگری دارد که وقتی آن ریشه را بدانیم دستمان بازتر می‌شود و آن این است که قوانین اسلامی به اصطلاح امروز در عین اینکه آسمانی است، زمینی است یعنی بر اساس مصالح و مفاسد موجود در زندگی بشر است، به این معنا که جنبهٔ مرموز و صد درصد مخفی و رمزی ندارد که بگوید: حکم خدا به این حرفها بستگی ندارد، خدا قانونی وضع کرده و خودش از رمزش آگاه است. اسلام اساساً خودش بیان می‌کند که هرچه قانون من وضع کرده‌ام بر اساس همین مصالحی است که یا به جسم شما مربوط است یا به روح شما، به اخلاق شما، به روابط اجتماعی شما، به همین مسائل مربوط است؛ یعنی یک امور به اصطلاح مرموزی که عقل بشر هیچ به آن راه نداشته باشد نیست.

ما می‌بینیم قرآن اشاره می‌کند به مصالح و مفاسدی که در احکامش هست، و بعلاوه [این امر] جزو ضروریات اسلام است. شیخ صدوق کتابی از احادیث تألیف کرده به نام علل الشرایع یعنی فلسفه‌های احکام و در آن، احادیثی را که در آنها اشاره‌ای به فلسفه‌های احکام هست جمع کرده است. نشان می‌دهد که از صدر اسلام، خود پیغمبر و ائمه، فلسفه‌ها برای احکام بیان می‌کردند و جزو ضروریات شیعه و اکثریت اهل تسنن- و شاید باید گفت به اتفاق اهل تسنن- این است که می‌گویند احکام بر مبنای مصالح و مفاسد نفس الامریّه است [یعنی] بر مبنای مصالح و مفاسد واقعی است، و به همین دلیل در سیستم قانون‌گذاری اسلام راهی برای عقل بازشده است؛ یعنی همین که جعل احکامش بر اساس مصالح و مفاسد واقعی و نفس الامری است، وسیله شده که در اصل سیستم قانون‌گذاری راه برای عقل وجود داشته باشد. آنگاه عقل می‌گوید خود اسلام گفته احکام من مافوق عقل نیست و عقلانی است، پس خودش این مطلب را قبول کرده است. بنابراین اگر در یک جا

حکمی را به طور عام ذکر کرد بر مبنای فلسفه‌ای و ما آن فلسفه را کشف کردیم و بعد دیدیم مواردی هست که آن فلسفه استثنا می‌خورد و لو اینکه در متن اسلام استثنایش نیامده است، عقل حق دارد خودش این استثنا را بیان کند. می گوید اگر هم در اسلام نیامده، به ما نرسیده، این استثنا در اسلام وجود داشته. در قرآن نیست؛ همه چیز که در قرآن نیست. در سنت و حدیث هم نیست؛ همه چیز که در سنت و حدیث نیست. ما آن قدر احادیث داشته‌ایم که از میان رفته که الی ما شاء اللّٰه! عقل در موارد زیادی می‌تواند در احکام دخالت کند، به این معنا که یک عامّی را تخصیص بزند، یک مطلقی را مقیّد کند و حتی در جایی حکمی را وضع کند که وضعش به معنی کشف است؛ یعنی ممکن است در یک مورد بالخصوص اصلًا از اسلام دستوری به ما نرسیده باشد ولی عقل چون به سیستم قانون‌گذاری اسلام آشناست می‌داند که نظر اسلام در اینجا این است، فوراً حکم را کشف می‌کند و مثلًا می گوید این حرام است. می گوییم: از کجا می گویی؟ آیا در قرآن آمده؟ می گوید: نه. در حدیث و سنت آمده؟ نه. از کجا می گویی؟ می گوید: من می‌توانم نظر اسلام را در این مورد کشف کنم.

مثال عرض می‌کنم: ما در اسلام دستوری برای استعمال دخانیات نداریم، نه دستور مثبت و نه دستور منفی. نه به ما گفته‌اند استعمال دخانیات حلال است و نه گفته‌اند حرام است. اصلًا آن وقت دخانیاتی نبوده. در اینجا اگر عقل «۱» و علم برای استعمال دخانیات ضررهای مهمی کشف کردند «۲»، مثلًا اگر کشف شود و علم ثابت کند که استعمال دخانیات واقعاً ضرر و زیان دارد، اساساً عمر آدم را کم می‌کند، یک ضایعه ایجاد می‌کند- چون می‌دانیم ضایعه ایجاد کردن را دیگر اسلام اجازه نمی‌دهد- مثلًا در ریه واقعاً ضایعه ایجاد می‌کند، تا چه رسد به اینکه ثابت بشود که مثلًا منشأ سرطان هم هست؛ اگر این مفسده در اینجا کشف شود، مجتهد به حکم آشنایی‌ای که با سیستم قانون‌گذاری اسلام دارد و می‌داند هرجا که یک ضرر مهم،

---

(۱) مقصود علم است. عقل که می‌گویند، مقصود نه عقلی است که مستقل از علم باشد، بلکه آنچه که برای عقل انسان یقین‌آور باشد.

(۲) چون ضرر تا ضرر هم فرق می‌کند. بعضی ضررها جزئی است که در سیستم قانون‌گذاری اسلام برای اینکه زیاد محدودیت ایجاد نکرده باشد، در موارد جزئی فوراً تحریم نمی‌کند، مثلًا می گوید مکروه است. اما بعضی ضررها کلی است.

یک ضرر قابل توجه برای جسم وجود داشته باشد اسلام آن را اجازه نمی‌دهد، به حکم عقل فتوا می‌دهد: حرام است.

اینجاست که می‌گویند: «كُلُّ ما حَكَمَ بِهِ الْعَقْلُ حَكَمَ بِهِ الشَّرْعُ». این کلام فقهاست. فقها آنجا که گفته‌اند: «كُلُّ ما حَكَمَ بِهِ الْعَقْلُ حَكَمَ بِهِ الشَّرْعُ» چنین مواردی را گفته‌اند؛ یعنی هرجا که عقل یک مصلحت ملزِمی را کشف کند، ما می‌دانیم که شرع هم حکم هماهنگ با آن دارد و هرجا که عقل یک مفسدهٔ ملزمی را کشف کند، ما می‌فهمیم که شرع هم در اینجا هماهنگ است و لو اساساً در قرآن و حدیث و کلمات علما یک کلمه در این زمینه نیامده باشد. و به همین دلیل ممکن است عقل یک مصلحت ملزم یا یک مفسدهٔ ملزمی را در موردی کشف کند که این مصلحت ملزم یا مفسدهٔ ملزم با حکمی که اسلام بیان کرده تزاحم پیدا کند؛ یعنی حکمی که اسلام بیان نکرده ولی عقل کشف کرده، با حکمی که اسلام بیان کرده تزاحم پیدا کند و آنچه که اسلام بیان نکرده مهمتر باشد از آنچه که بیان کرده است (یعنی آنچه که عقل از اسلام کشف کرده مهمتر باشد از آنچه که اسلام بیان کرده است) اینجا حکم عقل می‌آید آن حکم بیان‌شدهٔ شرع را محدود می‌کند، و اینجاست که ای بسا که یک مجتهد می‌تواند یک حلال منصوص شرعی را به خاطر مفسده‌ای که عقلش کشف کرده تحریم کند یا حتی یک واجب را تحریم کند یا یک حرام را به حکم مصلحت لازم‌تری که فقط عقلش آن را کشف کرده واجب کند و امثال اینها.

این هم باز چیزی نیست که مجتهد از خودش اختراع کرده باشد، راهی است که خود اسلام جلو پای مجتهد گذاشته. مجتهدین در عصر اسلام، کار انبیای امّت را می‌کنند یعنی باید بکنند؛ باید کار انبیای امّت را در اعصار قبل از اسلام بکنند. حتی انبیای قبل هم که احکام را ناسخ و منسوخ می‌کردند، واقعِ ناسخ و منسوخ آنها هم از همین قبیل بوده ولی به این شکل نبوده، بلکه علما معتقدند همهٔ ناسخ و منسوخ‌ها هم روحش به چنین چیزهایی برمی‌گردد ولی اسم این دیگر «نسخ» نیست.

بنابراین مبتنی بودن احکام اسلامی بر یک سلسله مصالح و مفاسد به اصطلاح زمینی (یعنی مربوط به انسان که در دسترس کشف عقل و علم بشر است) از یک طرف، و سیستم قانون‌گذاری اسلام که به نحو قضایای حقیقیه است (یعنی حکم را روی عناوین کلّیه برده است نه روی افراد) از طرف دیگر، این دو امکان زیادی به مجتهد می‌دهد که به حکم خود اسلام در شرایط مختلف زمانی و مکانی، فتواهای

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۲۹۶

مختلف بدهد و در واقع کشف کند که چیزی در یک زمان حلال است در یک زمان حرام، در یک زمان واجب است در زمان دیگر مستحب، یک زمان چنین است یک زمان چنان.

با این مطلب که الآن عرض کردم، ممکن است شما بفهمید که چرا اخبار ما متعارض است. مثالی عرض می‌کنم که آن را از عالم بزرگ مرحوم آقا میرزا مهدی اصفهانی- که در مشهد بود- دارم و لذا ذکر خیری هم از این مرد بزرگ می‌کنم. او خیلی شدید به این حرف معتقد بود.

مثلًا شما می‌بینید که از امام سؤال می‌کنند که زیارت امام حسین چطور است؟

می‌گوید: مستحب است. از یک امام دیگر یا از همان امام در زمان دیگر همین سؤال را کرده‌اند؛ یا گفته واجب است و یا به عبارتی گفته که مفهوم وجوب داشته [مثلًا گفته است:] حتماً باید چنین کنید، مبادا ترک کنید. باز ممکن است یک وقت دیگری سؤال کرده باشند؛ اساساً بی‌تفاوتی نشان داده باشد [و مثلًا فرموده باشد:] حالا- ضرورتی ندارد، می‌خواهی برو، می‌خواهی نرو.

یک آدم ساده می‌گوید: جوابهای متناقض داده‌اند! یک جا حتی گفته‌اند رفتنش واجب است، یک جا گفته‌اند مستحب مؤکّد است و یک جا مطلب را به صورت یک مستحب بیان کرده‌اند.

ولی این تعارض نیست. اینها در شرایط مختلف بیان شده است. گاهی در یک شرایط عادی بوده. بدیهی است که خود زیارت قبر پیغمبر و امام و حتی همهٔ اولیا و انبیا از باب اینکه خاطرهٔ آنها را تجدید می‌کند، یک عامل تربیتی است و فی حد ذاته یک مستحب است. ولی همین مستحب یک وقت حرام می‌شود، یک وقت واجب. مثلًا در شرایط زمان متوکّل قرار می‌گیرید که سختگیری بسیار شدید است، توطئه است که رسم زیارت امام حسین باید ور بیفتد. اینجا ائمه تشخیص می‌دهند که باید با این طرز کار مبارزه کرد، و یک مسئلهٔ جدید پیش می‌آید: مبارزه با طرح خلیفهٔ وقت. در اینجا دستور می‌دهند: واجب است، واقعاً هم واجب بوده ... «۱»

---

(۱) [ظاهراً چند دقیقهٔ آخر بیانات استاد روی نوار ضبط نشده است.]

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۲۹۷

مقام عقل در استنباط احکام اسلامی

اشاره

بحث ما در جلسهٔ پیش منتهی شد به اینجا که قوانین اسلامی با تغییرات و تحولات زمان چگونه می‌تواند هماهنگی داشته باشد، تا چه رسد به مسئلهٔ راهنمایی [زمان.] قانون اسلامی طبق خصلت ذاتی خودش ثابت و لایتغیّر است و زمان و مقتضیات زمان، متغیر و متحول. چگونه می‌تواند این امر ثابت و لایتغیّر با آن امر متغیر و متحول هماهنگی و انطباق داشته باشد؟.

گفتیم که بحث ما در دو قسمت است: یکی راجع به قوانین اسلامی که می‌گوییم لایتغیّر است، و دیگر راجع به زمان که گفته می‌شود متغیر است. و آیا آن که می‌گویند لایتغیّر است، یعنی به هیچ معنا تغییرپذیر نیست؟ و آن چیزی هم که می‌گویند متغیر است آیا صد درصد متغیر است؟ یا نه، در آنچه که می‌گوییم متغیر نیست عناصر متغیری وجود دارد و در آن چیزی هم که می‌گوییم متغیر است عناصری لایتغیّر وجود دارد و به همین دلیل است که این دو می‌توانند با یکدیگر هماهنگی داشته باشند.

بحث ما راجع به قوانین اسلام بود. قدر مسلّم آنچه که در قوانین اسلام امکان ندارد، تغییر به معنی نسخ است؛ یعنی اسلام قانونی را وضع کند و بعد این قانون بلامورد بماند، به این معنا که وضع زمان آنچنان تغییر کند که اجباراً این قانون باید

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۲۹۸

نسخ بشود. آنچه که اسلام نمی‌پذیرد این است که قانونش نسخ بشود. ولی تغییر اعمّ از نسخ است. نوعی بلکه انواعی تغییر هست که در متن خود قانون اسلام پیش‌بینی شده است؛ خودش دستور داده و به تعبیر دیگر به طور خودکار خود قانون متغیر می‌شود، نه اینکه نیازی داشته باشد که قانون دیگری بیاید جای آن را بگیرد. این امر غیر از مسئلهٔ نسخ است و در سیستم قانون‌گذاری اسلام چنین چیزی هست.

چنین عنصر و بلکه عناصری وجود دارد که به موجب آنها خود قانون در داخل خودش تغییر می‌کند بدون اینکه نیازی به نسخ وجود داشته باشد و در واقع خودش، خودش را عوض می‌کند و تغییر می‌دهد. برای این موضوع روی چند مطلب تکیه کردیم که تکرار نمی‌کنیم. چون می‌خواهیم بحثی را که آقای مهندس کتیرایی عنوان کردند مطرح کنیم، ناچار اشاره‌ای به سخن گذشته می‌کنیم.

«عقل» یکی از مبادی استنباط احکام

عرض کردیم یکی از جهات این است که اسلام در اساس قانون‌گذاری، روی عقل تکیه کرده است؛ یعنی عقل را به عنوان یک اصل و به عنوان یک مبدأ برای قانون به رسمیت شناخته است و لهذا شما می‌بینید فقهای ما این مطلب را به طور قطع قبول کرده‌اند، یعنی مسئله‌ای است مورد اجماع و اتفاق. وقتی که پرسیده می‌شود مبادی استنباط احکام چیست؟ می‌گویند چهار چیز است: کتاب (قرآن)، سنت (قول و عمل پیغمبر و یا ائمهٔ اطهار که آن هم باز از سنت پیغمبر کشف می‌کند)، اجماع (اگر در جایی از کتاب و سنت چیزی نبود، ما به دلیل اجماع کشف می‌کنیم) و عقل. و این خیلی عجیب به نظر می‌رسد که در دینی در مبادی استنباط، عقل را در ردیف کتاب آسمانی قرار بدهند، بگویند این مبادی چهار چیز است و یکی از آنها عقل است. این اولًا متضمن این مطلب است که آن دین به تضادی میان عقل و کتاب آسمانی و سنت معتقد نیست، و اگر معتقد به این تضاد بود محال بود که آن را در عرض این قرار بدهد، بلکه آن طوری رفتار می‌کرد که در بعضی ادیان دیگر هست که می‌گویند: دین فوق عقل است و عقل حق مداخله در مسائل دینی را ندارد. از آنجا که تضادی میان عقل و آنچه که خود دارند احساس می‌کنند، ناچار می‌گویند عقل حق مداخله ندارد.

اینکه فقه اسلامی عقل را به عنوان یک مبدأ برای استنباط می‌شناسد، چیزی

است که راه را باز کرده است. چگونه راه را باز می‌کند؟ ریشه‌اش این است که می‌گویند: احکام اسلامی، احکامی است زمینی یعنی مربوط به مصالح بشریت.

تعبیر فقها این است که احکام، تابع مصالح و مفاسد واقعی است؛ یعنی واجبها تابع مصلحتهای ملزمه برای بشر است و حرامها تابع مفسده‌های ملزمه. اگر اسلام چیزی را گفته واجب است به این دلیل است که یک مصلحت ملزمه‌ای در کار بوده، و اگر چیزی را گفته حرام است به دلیل یک مفسدهٔ بسیار مهمی است. فقها می‌گویند آن مصلحتها و مفسده‌ها به منزلهٔ علل احکامند.

حال اگر در جایی ما بدون آنکه در قرآن یا سنت چیزی داشته باشیم، به حکم عقل مصلحت یا مفسده‌ای را کشف کنیم، به حکم آن آشنایی که با روح اسلام داریم- که اگر مصلحت مهمی باشد اسلام از آن صرف نظر نمی‌کند و اگر مفسدهٔ مهمی باشد اسلام اجازه نمی‌دهد- فوراً به حکم عقل، حکم شرع را کشف می‌کنیم. اسلام دینی است که اعلام کرده: ما از مصلحتها و مفسده‌های مهم نمی‌گذریم. امروز عقل ما «۱» مصلحت را کشف کرده، پس لزومی ندارد که در قرآن و سنت دلیلی داشته باشیم.

اینجا حتماً شما باید بر اساسش فتوا بدهید. عقل این مفسده را کشف کرده، حتماً باید بر این اساس فتوا بدهی. پس چون احکام تابع مصالح و مفاسد نفس الامری هستند و این مصالح و مفاسد هم غالباً در دسترس ادراک عقل بشر است، پس عقل بشر هم می‌تواند خودش قانون اسلام را کشف کند. اگر بگویید: چنانچه اسلام چنین چیزی می‌خواست خودش می‌گفت، می‌گوییم: چه می‌دانی؟ شاید گفته و به ما نرسیده و لزومی هم ندارد که گفته باشد. وقتی که همین قدر به ما گفته عقل خودش یک حجت است؛ خداوند دو حجت دارد: حجت ظاهری و حجت باطنی؛ حجت ظاهری پیغمبرانند که عقل خارجی هستند و حجت باطنی عقل است که پیغمبر درونی است، همین برای ما کافی است. این همان چیزی است که خود اسلام گفته است.

به دنبال این مطلب مسئلهٔ دیگری پیدا می‌شود که فقها آن را طرح کرده‌اند و آن اینکه: شما که این قدر برای عقل شخصیت و استقلال قائل شدید، اگر در جایی کتاب

---

(۱) که البته علم هم (یعنی علمی که کشف می‌کند) عقل است. هرچه علم کشف می‌کند برای عقل انسان هم روشن می‌شود.

و سنت به طور صریح و قاطع دستوری داد و عقل به طور صریح و قاطع ضد آن را گفت، چه می‌کنید؟ جواب می‌دهند که این فقط «اگر» است، شما نشان بدهید کجا چنین چیزی هست. بله، یک وقت هست که ظاهر قرآن و سنت- نه نصّ قاطع آنها- مطلبی را می‌گوید و عقل به طور قاطع بر ضدش می‌گوید. ولی ظاهر قرآن غیر از نصّ قرآن است. خود حکم عقل، دلیل بر این است که آن ظاهر مقصود نیست. ما از ظاهر قرآن و سنت به حکم دلیل قاطع عقل دست برمی‌داریم. این، تعارض قرآن و عقل نیست.

گاهی نصّ قرآن یا نصّ سنت است و یک دلیل ظنّی عقلی، یک تخمین عقلی، یک حدس عقلی؛ شما آن را معارض قرار می‌دهید. می‌گویند تخمین و ظنّ و گمان، نه؛ آنجایی که حکم عقل به مرحلهٔ قطعی رسیده باشد. اما اینکه بگویید جایی را

پیدا کنیم که قرآن یا سنت به طور قاطع- که هیچ گونه هم تأویل‌پذیر نیست- چیزی را گفته است و عقل به طور قاطع بر ضدش می‌گوید، این فقط یک «اگر» است که وقوع ندارد. شما بیایید مثالش را به ما نشان بدهید. این مسأله هم به همین شکلی که عرض می‌کنم در کتب فقها مطرح شده است و فقها تا این حد پیشروی کرده و جلو رفته‌اند.

بنابراین اگر در جایی مقتضیات زمان عوض شد به طوری که برای علم و عقل صد درصد ثابت شد که مصلحت این‌طور تغییر کرده، [فقها] می‌گویند معنایش این است که زیربنای حکم تغییر کرده. وقتی زیربنای حکم تغییر کرد، خود اسلام [تغییر حکم را] اجازه می‌دهد. ما در اسلام نداریم که گفته باشد یک چیزی برای ابد روبناست یا برای ابد زیربناست و عقل بگوید اینجا زیربنا تغییر کرد. اگر دارید، مثالش را ذکر کنید، ببینیم چه مشکلی است تا آن را حل کنیم.

پس عقل عاملی است که مناطات احکام را- البته نه در همه جا بلکه در مواردی- کشف می‌کند. در مواردی به ملاکات احکام پی می‌برد و علل احکام را کشف می‌کند، و آن علل گاهی تغییر پیدا می‌کنند. اینجا به این منشأ و مبدأ تشریع اجازه داده می‌شود که کار خودش را انجام بدهد که در واقع کار جدایی نکرده، روح اسلام را کشف می‌کند. این هم که گفته‌اند: «کُلُّ ما حَکَمَ بِهِ الْعَقْلُ حَکَمَ بِهِ الشَّرْعُ»- که یک قاعدهٔ قدیمی است و مال امروز نیست که بگوییم تازه این مسأله مطرح شده- منظورشان همین است. واقعاً اگر در جایی به طور قاطع ملاکی کشف بشود، شرع هم

هماهنگی دارد؛ یعنی از اینجا باید کشف کنید که شرع هم همین است. از آن طرف هم که گفته‌اند: «کُلُّ ما حَکَمَ بِهِ الشَّرْعُ حَکَمَ بِهِ الْعَقْلُ»، مقصودشان این است که اگر در جایی شرع به طور قاطع حکمی کرد، از باب اینکه می‌دانیم در اسلام سخنی به گزاف گفته نمی‌شود، عقل به طور اجمال می‌گوید: اینجا یک ملاکی وجود دارد؛ گرچه من هنوز تشخیص نداده‌ام ولی وجود دارد، منطق نیست. بعد از آشنایی عقل به اینکه اسلام بدون ملاک و مناط و منطق حرفی نمی‌زند، همین قدر که شرع چیزی گفت، عقل هم اجمالًا می‌گوید اینجا یک منطقی وجود دارد، حال اگر من هنوز کشف نکرده‌ام باید تأمل و دقت کنم.

این یکی از چیزهایی است که [تکلیف] فقیه را با مقتضیات متغیر [مشخص می‌کند] و آنجا که مصالح بشریت تغییر می‌کند و چیزی را ایجاب می‌نماید، دست فقیه را باز می‌کند.

تقسیم‌بندی قوانین اسلامی

در نوشته‌ای که آقای مهندس کتیرایی فرستاده‌اند، چند مطلب آمده که من در اطرافش توضیحاتی می‌دهم. مطلبی را به عنوان مقدمه گفته‌اند که ما آن را به صورت کاملتری در جزوه‌های «اسلام و مقتضیات زمان» «۱» طرح کرده‌ایم. ایشان می‌گویند:

رابطهٔ انسان با طبیعت و رابطهٔ انسان با انسان به شدت در حال تغییر است و اگر قوانین بخواهد در بین مردم حاکم باشد، یا باید متغیر بوده و یا اقلًا قابلیت انعطاف و تطابق با محیط و زمان داشته باشد.

اگر قوانین اسلامی را از این حیث تقسیم کنیم، چهار دسته است: پاره‌ای از قوانین مربوط به رابطهٔ انسان با خداست که اسمش عبادت است. رابطهٔ انسان با خدا شاید ساده‌ترین روابط باشد؛ یعنی تغییرات زمان و مقتضیات متحول زمان در هر ناحیه تأثیر داشته باشد، در این ناحیه یا تأثیر ندارد یا خیلی کم در شکلش تأثیر

---

(۱) [این جزوه‌ها بخش اول مجموعه آثار حاضر را تشکیل می‌دهد.]

دارد. رابطه‌ای که انسان با خدای خودش باید داشته باشد، رابطه‌ای یکسان است؛ یعنی اینجور نیست که ارتباطی که مردم هزار سال پیش می‌بایست با خدا داشته باشند که مثلًا باید اخلاص داشته باشند (وَ مٰا أُمِرُوا إِلّٰا لِيَعْبُدُوا اللّٰهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ) «۱»، فقط خدا را پرستش کنند و غیر او را نپرستند، [امروز به گونهٔ دیگری باید باشد.] آیا مثلًا در عصر اسب و شتر و الاغ این حکم صحیح بود که بشر تنها خداپرست باشد و به هیچ وجه مشرک نباشد و در خداپرستی اخلاص داشته باشد، اما در عصر هواپیما این حکم تغییر می‌کند و باید دستی در آن برد؟ نه. البته شکل عبادت خود به خود عوض می‌شود. خود اسلام هم برای شکلها تغییر قائل شده، [مثلًا در مورد] نماز می‌گوید در مسافرت یک جور [خوانده شود] و در حضر جور دیگر.

[مثال دیگر برای این دسته از قوانین اسلامی (عبادات)] روزه است. انسان روزه می‌گیرد برای اینکه تقوا در او نیرو بگیرد، به تعبیر قرآن لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ، و امثال اینها.

دستهٔ دوم دستورهایی است که مربوط است به رابطهٔ انسان با خودش که اصطلاحاً اخلاق نامیده می‌شود؛ اینکه انسان خودش برای خودش چگونه باید باشد؟ اخلاق شخصی و فردی انسان چگونه [باید باشد]؟ انسان خودش را چگونه باید بسازد؟ و به عبارت دیگر غرایزش را چگونه باید تنظیم کند؟ آیا خوب است بر هوای نفسش مسلط باشد یا نه؟ [و خلاصه] آنچه که قرآن آن را تزکیهٔ نفس می‌نامد (قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكّٰاهٰا. وَ قَدْ خٰابَ مَنْ دَسّٰاهٰا) «۲».

نوع سوم مربوط است به ارتباط انسان با طبیعت؛ یعنی ارتباط انسان نه با خودش و نه با خدا، بلکه با خلق خدا، آن هم غیر از انسانهای دیگر؛ اینکه رابطهٔ انسان با زمین، با گیاهها، با حیوانات چگونه و بر چه اساس باید باشد؟

قسم چهارم که از همه مهمتر و بیشتر مورد توجه و دستخوش تغییر و تحول است، مربوط به رابطهٔ انسان با انسان است؛ یعنی قوانینی که مربوط است به روابط انسانها با یکدیگر، که خیلی تغییر می‌کند چون جامعه متغیر و متحول است. این است که می‌گویند: رابطهٔ انسان با انسان متغیر است، پس قوانین هم باید متغیر باشد.

---

(۱) بیّنه/ ۵

(۲) شمس/ ۹ و ۱۰

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۳۰۳

بدون شک همین‌طور است و ما هم اجمالًا قبول داریم که قوانین مربوط به روابط انسانها با یکدیگر باید قابلیت انعطاف داشته باشد، ولی نه به این سادگی که چون رابطهٔ انسان با انسان متغیر است قانون هم باید متغیر باشد. به این کلّیت درست نیست.

قوانین عبارت است از حقوق و تکالیف، یعنی بایدها و وظایفی که افراد نسبت به یکدیگر دارند. آن تغییراتی که در روابط انسانها با یکدیگر ایجاد می‌شود، یک سلسله تغییراتی است که در آن مثلًا ارتباط انسانها با هم عوض می‌شود، ولی این ربطی به حقوق و تکالیف ندارد. مثلًا انسانها باید با یکدیگر در تماس باشند. زمانی بود که تلفن و تلگراف نبود، وقتی می‌خواستند حرفشان را به یکدیگر برسانند چه زحمتی باید متحمل می‌شدند! حالا با چه سرعتی مردم از این گوشهٔ شهر به آن گوشهٔ شهر، از این شهر به آن شهر، بلکه از این مملکت به آن مملکت با یکدیگر ارتباط پیدا می‌کنند. یا مثلًا در گذشته اگر کسی از شهر خودش با یک ترسی می‌خواست به نجف برود مجبور بود که لااقل ده سالی آنجا بماند، چون اگر می‌خواست با آن زحمت به شهر خودش برگردد و دومرتبه بیاید، کار بسیار فوق العاده‌ای بود. ولی حالا ممکن است کسی برود نجف درس بخواند، سالی شش مرتبه هم بیاید و به کارهای شخصی خودش رسیدگی کند.

شکی نیست که ارتباط انسانها با یکدیگر خیلی تغییر کرده، ولی آیا جوری تغییر کرده که حقوق انسانها را نسبت به یکدیگر و

وظـایف و تکـالیف را عوض بکنـد؟ مـا این را بایـد بحث بکنیم. مـا بایـد آن مواردی را که روابط انسانها با یکـدیگر به حکم پیشرفت علم و تمـدن جبراً عوض شـده و آن پیشـرفت در ارتباطات سـبب شـده که حقوق و وظایف تغییر کنـد در اینجا طرح بکنیم، چون اسـلام نیامـده که راجع به مطلق ارتباطـات انسانهـا با یکـدیگر سـخن بگویـد، بلکه آمـده حقوق و وظایف انسانها نسبت بـه یکـدیگر را بیـان کنـد. شـما بگوییـد آن تغییر ارتباطـاتی که منشأ تغییر وظیفه و تغییر حقـوق و تغییر قـانون می‌شـود چیست؟ به این کلّیت قبول نداریم.

یک مثال

قبلًا عرض کردم که مـا بایـد برویم دنبـال مثالهـا و موارد. مثلًا آیـا درست است که کسـی مطلب را به این صورت طرح کنـد، بگوید: به حکم اینکه روابط اجتماعی تغییر کرده

است، حقـوق خـانوادگی هم طبعـاً تغییر می‌کنـد و بایـد هم تغییر بکنـد، وظـایف هم بایـد تغییر کنـد، چطور؟ بگویـد: مثلًا در زنـدگیهای قـدیم برای والـدین حق زیادی بر عهـدهٔ فرزنـدان گذاشـته بودند و متقابلًا وظایف زیادی بر عهدهٔ والدین نسـبت به فرزندان.

ایـن حقـوق و وظـایف در جامعـهٔ دیروز لازم و درست بـود، زیرا ادامه و پرورش نسـل جز در محیـط خـانوادگی ممکن نبـود. حکومت یا وجود نداشت یا اگر وجود داشت تکامل پیدا نکرده بود. اینجا بود که می‌آمدند تمام حقوق فرزند را به عهدهٔ پدر و مادر می‌گذاشتند: شیر دادن به عهدهٔ مادر و نفقه دادن به عهدهٔ پدر. اگر [والدین از هم] جدا شدند، چنانچه بچه دختر باشد، تا سنین هفت سالگی در حضانت مادر است و بعـد بایـد در اختیار پـدر [قرار بگیرد.] و چه حقوق زیادی پـدر و مادر به عهدهٔ فرزندان پیدا می‌کنند: وقتی اینها پیر شدند، اگر نداشـته باشـند، واجب النفقهٔ فرزندان هسـتند و فرزندان باید آنها را اداره کنند. این مطلب در زنـدگیهای قـدیم درست بود ولی امروز که زنـدگی تکامل پیدا کرده، این حقوق و وظایف از محیط خانوادگی به اجتمـاع بزرگ منتقـل می‌شود. دولت جانشـین پـدر و مـادر می‌شود و بهتر از پـدر و مـادر هم انجـام می‌دهـد. در قـدیم که می‌گفتنـد پـدر و مادر بایـد فرزنـد را بزرگ کننـد تا وقتی که به حـد بلوغ و تزویج برسد [برای این بود که] غیر از پدر و مادر مقـام دیگری نبود. ولی امروز بـا بسـط و توسـعه‌ای که کارهـای حکومـتی پیـدا کرده، اگر لازم باشـد پـدر و مـادری باشـند و خانواده‌ای تشـکیل بشود و فرزنـدان اختصاصـی وجود داشـته باشـند «۱» بایـد بچه را همین‌که متولـد شـد در اختیـار مؤسـسات عمومی بگذارنـد و وقتشان را به بچه بزرگ کردن تلف نکنند، بگذارند دولت بزرگش کند. وقتی که دولت او را بزرگ کرد تمام حقوقی که والدین به عهده دارند، به عهدهٔ دولت گذاشته می‌شود. آن وقت قانون باید همان حرفهایی را که قبلًا می‌گفت بگویـد که اطاعت والـدین واجب است (وَ قَضی رَبُّکَ أَلّا تَعْبُدُوا إِلّا إِیّاهُ وَ بِالْوالِدَیْنِ إِحْساناً ... فَلا تَقُلْ لَهُما أُفٍّ) «۲» اما همهٔ اینهـا بایـد به مربّی امروزش (دولت) گفته شـود: دولت به گردن تـو حق دارد، در مقابـل دولت نبایـد «اف» بگویی، اطـاعت او واجب است، همان‌طور که در گذشته می‌گفتند اطاعت والدین واجب است. وقتی هم [فرد] بزرگ شد، هیچ

---

(۱) فرضیهٔ دیگری هست که اساساً تشکیل خانواده لازم نیست.

(۲) اسراء/ ۲۳

وظیفه‌ای نسبت به والدینش ندارد که بخواهد نفقهٔ آنها را بدهد؛ بازهم اگر وظیفه‌ای باشد به عهدهٔ دولت است.

اگر چنین مثالهایی بیاورند، جای بحث است که ما بگوییم آیا واقعاً این‌طور است؟ یعنی آیا بعد از آنکه اجتماع تکامل پیدا کرد، این کارِ صحیح و درستی است که بچه‌ها از محیط خانواده خارج شوند و در اختیار دولت گذاشته شوند؟ یا اینکه نه، این کار اساساً غلط است؟ کما اینکه الآن ما [این‌طور] معتقدیم؛ یعنی زندگی خانوادگی- که یک زندگی طبیعی است- و پرورش فرزند در دامن والدین، اصلی است که باید برای همیشه باقی بماند. اما اگر به حکم عقل و علم صد درصد بر ما ثابت شود که مصلحت بشریت ایجاب می‌کند که فعلًا آن جور نباشد، هیچ مانعی ندارد که همان حرفها را بزنیم. در آن صورت حقوق والدین کمتر می‌شود. اسلام هم که گفته، در آن شرایط گفته است. شرایط که تغییر کرد، [تغییر قوانین] مانعی ندارد.

ولی ما باید این مطلب را از اساس مطالعه کنیم که آیا حرف درستی است یا نه؟.

این بحثی که آقای مهندس طرح کردند، بحث خوبی است ولی یک مقدار باید آن را بسط داد که قوانین اسلام چهار دسته است: یک دسته به روابط انسان با خدا مربوط است، دستهٔ دیگر به روابط انسان با خود، دستهٔ سوم به روابط انسان با طبیعت و دستهٔ چهارم به روابط انسان با انسان، و همین جور علی الامیال نگوییم:

چون دنیا متغیر است، همه چیز تغییر می‌کند. باید ببینیم چه تغییرات جبری و لازم و ضروری در جهان به وجود آمده است که ایجاب می‌کند ما در ارتباطمان با خدا یا با خودمان یا با طبیعت و یا با انسانها تجدید نظر کنیم، [وگرنه] ما به این کلّیت قبول نداریم. قبلًا هم گفتیم باید برویم دنبال موارد و مصادیق و جزئیات.

ما در جلسهٔ پیش طرح کردیم که به گفتهٔ فقها وضع احکام اسلامی از نوع قضایای حقیقیهٔ منطق است نه از نوع قضایای خارجیه. خلاصهٔ مطلب این است که اسلام به افراد کار ندارد، بلکه حکم را روی حیثیات و عناوین کلی می‌برد و این کار نوعی قابلیت انعطاف ایجاد می‌کند.

آیا مفهوم قضایا تغییر می‌کند؟

مسئلهٔ دومی که ایشان ذکر کرده‌اند این است که می‌گویند:

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۳۰۶

آنچه مورد گفتگو و تردید است، مفاهیم کلمات و در نتیجه مفاهیم قضایاست که به تناسب زمان در حرکت و تحول است. مفاهیم در تغییر و تحول است و در نتیجه شکل قضایا را نیز ثابت و لایتغیر حفظ نمی‌کند.

می‌گویند شکل قضایا تغییر نمی‌کند ولی مفهوم قضایا تغییر می‌کند؛ وقتی که مفهوم قضیه فرق کرد، شکل آن به تبع مفهوم تغییر می‌کند.

فی المثل دزدی و تجاوز به مال غیر در هر حال نکوهیده و محکوم است.

این، شکل قضیه: دزدی نباید بشود. می‌گوید این تغییر نمی‌کند. هیچ وقت در هیچ جایی شکل قضیه عوض نمی‌شود؛ یعنی زمانی نخواهد آمد که بگویند دزدی خوب است. ولی خود مفهوم تغییر می‌کند، یعنی اینکه «دزدی چیست؟» تغییر می‌کند. پس دو جور تغییر است: یک وقت ما می‌گوییم اسلام می‌گوید دزدی محکوم است و دست دزد باید بریده شود، زمانی نخواهد آمد که بگویند دزدی خوب است. ولی اینکه «دزدی چیست؟» تغییر می‌کند، در زمانی یک معنی می‌دهد و در زمان دیگر معنی دیگر.

اما «دزدی چیست» با پیشرفت زمان و تکامل انسان و بر حسب استنباطی که فرهنگهای مولود رژیمهای سیاسی و اقتصادی

مختلف از آن می‌کنند، مختلف است. یکی از بزرگان مکتب اقتصادی متمایل به چپ و مرام اشتراکی می‌گوید: «مالکیت یعنی دزدی» در حالی که در مکتب سرمایه‌داری دزدی فرع بر شناختن اصل مالکیت است و بعد از قبول آن می‌تواند مفهوم پیدا کند.

شکل قضایا تغییر نمی‌کند ولی به اصطلاح مفهوم موضوع قضایا و مفهوم محمول قضایا تغییر می‌کند. مثال هم به دزدی ذکر کرده‌اند. آیا این حرف درست است؟ به نظر ما این حرف- که خیلی‌ها هم آن را گفته‌اند- یک حرف شاعرانه است. چون در زمان ما جزو چیزهایی که خیلی مد است، مسئلهٔ تغییر و تحول است.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۳۰۷

هرچه را که بگوییم متغیر و متحول است، مثل این است که حرف نوی گفته‌ایم، از جمله اینکه بگوییم: مفهوم قضایا تغییر می‌کند. ما در کتاب اصول فلسفه روی همین مطلب که طرفداران منطق دیالکتیک می‌گویند حقیقت متغیر است، بحث کرده‌ایم. دو مسأله است: یکی اینکه واقعیت یعنی دنیای خارجی متغیر است. دیگر اینکه حقیقت متغیر است؛ یعنی قضایای منطقی راست و درست تغییر می‌کند. این از آن حرفهایی است که ما هنوز نتوانسته‌ایم بفهمیم. واقعیت متغیر است، اما حقیقت چگونه می‌تواند متغیر باشد؟ یعنی یک قضیهٔ راستی که بیان می‌کنیم، در طول زمان، خودش تغییر بکند! ما می‌گوییم حقایق اگر حقایقند برای همیشه راستند و اگر حقایق نیستند برای همیشه دروغند. بله، ممکن است بشر چیزی را زمانی حقیقت بداند ولی بعد بفهمد حقیقت نبوده. مثلًا در گذشته بشر خیال می‌کرد که پیدایش شبانه روز از گردش خورشید به دور زمین است. این را حقیقت می‌دانست، بعد فهمید اشتباه کرده است. این معنایش آن نیست که حقیقت متغیر است. «متغیر» یعنی یک اصل ثابت هست و تغییر کرده. آنچه که در گذشته می‌گفتند اصلًا حقیقت نبود، اشتباه بود، نه اینکه در قدیم حقیقت آن بود و امروز این. معنای «حقیقت متغیر است» این است که در گذشته آن حقیقت بود، امروز این حقیقت است و همان حقیقتْ خودش تغییر کرده. خیر، در گذشته هم حقیقت آن نبود؛ در گذشته هم آن، باطل بوده است.

در مثال دزدی، آیا واقعاً مفهوم دزدی فرق می‌کند یا استنباطها فرق می‌کند؟

استنباطها که فرق می‌کند، معنایش این نیست که همهٔ استنباطها درست است ولی یک درستِ متغیری است. نه، ممکن است ده استنباط راجع به یک مفهوم داشته باشیم و یکی از آنها درست باشد، نُه‌تای دیگر غلط که همیشه غلط بوده و همیشه هم غلط خواهد بود. فقط یکی از آنها درست است. ممکن است ما در یک زمان چیزی را دزدی بدانیم و در زمان دیگر ندانیم، ولی یا آن که در آن زمان دزدی می‌دانیم درست است و این که امروز دزدی نمی‌دانیم غلط، و یا آن زمان که دزدی می‌دانستیم غلط بود، این زمان که دزدی نمی‌دانیم درست است؛ نه اینکه هر دو درست است ولی این حقیقت است که تغییر کرده، دزدی در گذشته آن بود، امروز این شده!.

مفهوم دزدی یک چیز است. دزدی یعنی ربودن حق غیر. ربودن حق غیر،

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۳۰۸

اصلی است که هیچ وقت تغییر نمی‌کند. بله، ممکن است زمانی ما چیزی را حق غیر بدانیم و زمان دیگر ندانیم. ممکن است آن روز، غلط استنباط کرده بودیم و [استنباط] امروز درست باشد یا برعکس. یا گاهی خود حق تغییر می‌کند، به این معنا که منشأ دزدی تغییر می‌کند. باز دزدی عوض نشده، آن محتوا و ماده هم عوض نشده است.

ایشان می‌گویند یکی از طرفداران مکتب چپ روها گفته است: مالکیت دزدی است. من می‌گویم اصلًا چیزی که هیچ وقت نمی‌تواند مفهوم داشته باشد همین حرف است. ممکن است مالکیت غلط باشد اما نمی‌تواند دزدی باشد، چون دزدی یعنی

ربودن حق غیر. این، فرع بر مالکیت است. ممکن است بگوییم مالکیت، ظلم یا منشأ ظلم است و اصلًا بی‌اساس و دروغ است، ولی نمی‌توانید بگویید مالکیت دزدی است، چون دزدی یعنی سلب حقی که به غیر تعلق دارد یعنی غیر، مالک آن است. اگر مالکیت اساساً در هیچ موردی معنی نداشته باشد- نه فردی و نه اشتراکی- و اساساً هیچ کس مالک هیچ چیزی نباشد، قطعاً دزدی معنی ندارد.

پس اینجور نیست که مفاهیم قضایا تغییر می‌کند، مثلًا در یک روز چیزی دزدی است و در روز دیگر چیز دیگر. حال گیرم که تغییر کند. این، بهترین دلیل بر این است که قانون اسلام عوض نمی‌شود. قانون اسلام گفته دزدی نباید بشود. شما می‌گویید در فلان روز آن، دزدی بود و امروز این. بسیار خوب، ما که می‌گوییم وضع احکام اسلام به نحو قضایای حقیقیه است همین جا نتیجه می‌دهد. اسلام می‌گوید: نباید حق غیر ربوده شود. بعد شما می‌گویید: در هزار سال پیش، فلان چیز ربودن حق غیر بود ولی امروز تغییر کرده، چیز دیگر ربودن حق غیر است. بسیار خوب، پس موضوع حکم اسلام تغییر کرده نه خود حکم اسلام. این همان چیزی است که ما می‌گوییم. اگر چنین چیزی باشد نظر ما را تأیید می‌کند و اشکالی برای ما به وجود نمی‌آورد. می‌گویند:

مکتبهای مختلف با فرهنگهای مختلف، استنباطشان از دزدی مختلف است.

اگر مقصود این است که دزدی مفهومهای مختلفی دارد و در هر ملتی یک

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۳۰۹

مفهوم دارد، یعنی یک مفهوم نسبی است، پس دزدی منهای رژیمهای اجتماعی مفهوم مستقلی ندارد، ما این حرف را قبول نداریم که در کشورهای سرمایه‌داری دزدی یک چیز است و در کشورهای غیر سرمایه‌داری چیز دیگر، یعنی واقعیت دزدی در آنجا یک چیز است و در اینجا چیز دیگر. بلکه دو استنباط است. از این دو استنباط، یکی درست است و دیگری غلط. یا آن استنباط درست است و این استنباط غلط و یا برعکس، نه اینکه چون این دو استنباط فرق می‌کند پس برای آنها آن دزدی است و برای اینها این.

واقعیت مطلب این است که یا آن حرف درست است که «ارزش، صد درصد مولود کار است و غیر از کار هیچ چیز دیگر ایجاد ارزش نمی‌کند و سودی که سرمایه‌دار می‌برد در واقع محصول کار کارگر است چون معادل آنچه که باید به او بدهد نمی‌دهد، کمتر می‌دهد» و یا درست نیست. اگر این حرف درست است، پس سرمایه‌داری به هر شکلی که باشد واقعاً دزدی است، حال استنباطش هرچه باشد غلط است؛ نه اینکه برای آنها دزدی نیست، برای اینها دزدی است؛ اصلًا آن غلط است. و اگر این حرف صد درصد درست نیست که ارزش را فقط و فقط کار ایجاد می‌کند و غیر از کار هیچ چیز دیگری ارزش ایجاد نمی‌کند، پس اینکه اینها گفته‌اند:

«سرمایه‌داری دزدی است» غلط است؛ لااقل نوعی از سرمایه‌داری- البته نه هر سرمایه‌داری- ممکن است دزدی نباشد.

پس به این معنا ما نمی‌توانیم این حرف را قبول کنیم که چون استنباط ملتها مختلف است پس دزدی در میان ملتها مختلف است. دزدی واقعیتش مختلف نیست، یکی از آن استنباطها درست است و یکی غلط.

مثال دیگر

مثال دیگری ذکر کرده‌اند، باز به همین جهت که مفاهیم و در واقع حقیقت تغییر می‌کند؛ یعنی حقیقت نسبی است، هم در طول زمان و هم در میان ملتها فرق می‌کند.

می گویند:
مثلًا شکل قضیه به طور کلی درست است. غصب مال و تجاوز به حق دیگران در هر زمان محکوم است، ولی در یک زمان خراب نکردن خانهٔ

گلی و زشت بیوه‌زنی در مجاورت قصر سلطنتی، عدالت چشمگیر خوانده می‌شود، در حالی که امروز تخریب چنین خانه‌های زشت و ناموزونی در مسیر یک عمران و یا زیبایی شهر، غصب مال و تجاوز به غیر تلقی نشده و با وضع مقررات ساده و شرایط خاصی مجاز شمرده می‌شود ...
یعنی چه؟ یعنی شما می‌خواهید بگویید در آن زمان، آن کار درست بود و غیر آن غلط و در زمان ما این کار درست است و آن یکی غلط؟ یا نه، یکی از این دو درست است؛ اگر هم در آن زمان آن جور استنباط می کردند، اشتباه می کردند. این، مسئلهٔ حق فرد و حق اجتماع است. یک وقت کسی می‌خواهد خانهٔ گلی پیرزنی را خراب کند برای اینکه بر شکوه باغ خودش بیفزاید؛ آن زمان هم کار غلطی بوده، این زمان هم کار غلطی است. دلیل ندارد که بنده بخواهم باغم را توسعه بدهم، به خاطر باغ من خانهٔ گلی پیرزنی خراب بشود. آن زمان هم خراب کردن آن ظلم بوده، این زمان هم ظلم است. ولی یک وقت هست که مصلحت، مصلحت اجتماع است. فرض کنید می‌خواهند خیابانی بکشند که مصلحت شهر اینچنین ایجاب می کند، وگرنه تمام مردم در زحمتند. عقل دایر است بین اینکه حق مالکیت یک پیرزن یا پیرمرد- هر که می‌خواهد باشد- محترم شمرده بشود یا مصلحت عموم، به این معنا که خانه را خراب بکنند و پولش را بدهند، او هم برود جای دیگر. اینجا [عقل] می گوید مصلحت عموم مقدّم است. این چه ربطی دارد به اینکه «مفهوم قضایا تغییر می کند»؟ هرگز تغییر نمی کند. در یک شکلش آن زمان هم غلط بوده، در یک شکلش در این زمان هم درست است. این‌طور نیست که محتوای قضایا فرق می کند [تا بگوییم] در آن زمان جوری بوده و در این زمان جور دیگری باید باشد.
مثال دیگری ذکر می کنند: امیر کبیر خیلی خوبیها داشته ولی در عین حال معروف است که خیلی آدم قسیّ‌القلبی بوده است. در شرح حال او نوشته‌اند «۱»: روزی از خیابانهای تهران عبور می کرد، دید یک آلوفروش و یک سرباز با همدیگر کلنجار می‌روند. آمد جلو پرسید: چه شده؟ آلوفروش گفت: این سرباز از من مقداری آلو گرفته، حالا که خورده پولش را نمی‌دهد. امیر بدون اینکه استنطاق

---

(۱) ایشان این حکایت را به نادر شاه نسبت می‌دهند.

و محاکمه‌ای کند ببیند که او شاهدی دارد یا نه، یا به فرض اینکه ثابت شد شاهد دارد، مجازات او چیست، تا این حرف را شنید گفت: شکم این سرباز را پاره کنید، ببینیم این آلوها توی شکمش هست یا نه. شکمش را پاره کردند.
ایشان می گویند: زمانی این کار، عدالت بود ولی امروز وحشیگری است. در همان زمان هم این کار وحشیگری بود. عجب حرفی است! این چه استنباطی است؟! واقعاً مردم آن زمان، پدران ما در آن زمان، این کار را عدالت می‌دانستند؟! می گفتند امیر کبیر به عدالت رفتار کرده؟! اگر در آن زمان این کار را عدالت می‌دانستند، پس تمام مردم دورهٔ قاجار قوانین اسلام را که می گوید تا مدعی شاهد نیاورده حق ثابت نمی‌شود، باید شاهد بیاورد و منکر مثلًا باید قسم بخورد، بعد قضیه چه جور حل می‌شود، و به فرض اینکه ثابت شد آن وقت باید ببینیم آنچه که دزدی کرده یا مال غیری که خورده چقدر است، اگر دزدی

باشد به یک حد نصاب معین که برسد دستش را ببرند وگرنه دستش را نبرند؛ آری، اگر در آن زمان این کار را عدالت می‌دانستند پس مردم دورهٔ قاجار همهٔ اینها را ظالمانه می‌دانستند و می‌گفتند: حکم عدالت همان حکم امیر کبیر است، تمام آنهایی که اسلام گفته ظالمانه است! چنین نیست. کار امیر کبیر وحشیانه بوده؛ آن زمان ظلم و وحشیگری بوده، زمان ما هم ظلم و وحشیگری است. هرگز مفهوم قضایا تغییر نمی‌کند. در اینجا که حتی استنباط هم تغییر نکرده، عمل یک فرد بوده است. اگر هم کسی تحسینش می‌کرده، به اعتبار یک سیاستمدار بوده «۱» مطلب دیگری ذکر کرده‌اند، می‌گویند:

در زمان نادر شاه افشار، سربازی ماست یک زن روستایی را خورد و پولش را نپرداخت. زن شکایت نزد نادر برد. نادر فرمان داد شکم سرباز را پاره کنند تا اگر پر از ماست بود که هیچ، به سزای خویش رسیده است و اگر نبود و پیرزن دروغ گفته بود، مثلًا سر پیرزن را جدا کنند. این فرمان یک شاهکار عدالت و رسیدگی به تظلّمات رعایا محسوب می‌شد، اما

---

(۱) آن وقتها کسی سیاستمدار بود که بهتر از دیگران خودش را تحمیل می‌کرد و از مردم زهر چشم می‌گرفت.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۳۱۲

امروز این اعمال را وحشیانه می‌دانند.

نه، در همان زمان هم این کار وحشیانه بود.

مطلب دیگر:

اینکه گفته شد قوانین اسلام قوانینی آسمانی است ولی بیگانه از شرایط و محیط زندگی وضع نشده است بلکه بر اساس احتیاجات و مقتضیات و به تناسب مصالح و مفاسد همین زندگی روزمرّهٔ مردم و موافق با عقل و منطق تنظیم شده است و نمی‌تواند بی‌ارتباط با صلاح و فساد حیات مردم و جامعه باشد، این مطلب در مورد احکام منصوص العلّهٔ اگر درست باشد، دربارهٔ احکام مستنبطا لعلّهٔ درست نیست زیرا علت اصلی وضع احکام مستنبطا لعلّهٔ بدرستی روشن و قابل اطمینان نیست و به فقیه حق و اجازه نمی‌دهد که با استنباط خود آن را به تناسب زمان تغییر دهد. فی المثل نوشیدن هر مسکری حرام است اما خوردن هر گوشت خوکی بدون ذکر علت آن، ممنوع اعلام شده و اگر فقیهی بخواهد با استنباط شخصی خودش در میزان و خصوصیات حرمت آن به تناسب زمان دخالت کند، راه خطا رفته است.

تفسیری کرده‌اند، می‌گویند: بعضی احکام منصوص العلّهٔ هستند و بعضی مستنبطا لعلّهٔ. البته همهٔ احکام اینجور نیست. می‌گویند احکامی که علتش را کشف بکنیم بعضی منصوص العلّهٔ است، یعنی علت و فلسفه‌اش را خود اسلام ذکر کرده، و بعضی دیگر مستنبطا لعلّهٔ است، اسلام [دلیلش را] ذکر نکرده، خود ما استنباط می‌کنیم که دلیلش این باید باشد. گفته‌اند در جایی که دستوری منصوص العلّهٔ است، فقها هم از آن علت پیروی می‌کنند ولی در جایی که مستنبطا لعلّهٔ است، چون اطمینان ندارند که علت چیست، احتیاط می‌کنند. دو مثال ذکر کرده‌اند: مُسکِر و گوشت خوک. گفته‌اند: چون اسلام گفته شراب به دلیل اسکارش حرام است، فقها هرچه را که مسکر باشد می‌گویند حرام است و هرچه را هم که مسکر نباشد می‌گویند حلال است. اما در باب گوشت خوک چون اسلام

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۳۱۳

دلیلش را ذکر نکرده، اگر ما دلیلش را هم به دست بیاوریم [و در رفعش بکوشیم، باز حکم حرمت به جای خود باقی است.] ایشان قبلًا در بحثشان گفتند که امروز معلوم شده منشأ حرمت گوشت خوک «تریشین» است که امروز آن را از بین می‌برند، ولی در عین حال شما از هر فقیهی بپرسید گوشت خوک اصلاح شده حلال است یا نه؟ باز جرأت نمی‌کند بگوید حلال

است.

خودشـان جواب خودشـان را دادهانـد و مـا عرض کردیم فرق است میـان کشف قاطع عقل و علم، و کشف احتمالی. نه تنها از فقیه، از خود آقای مهندس کتیرایی هم اگر بپرسیم: آیا شما یقین دارید که تنها علت حرمت گوشت خوک همین است و هیچ علت دیگری ندارد یا نه؟ خواهند گفت: یقین نداریم ولی حدس می‌زنیم همین باشد. فقیه هم مثل ماست. اگر برای فقیه از هر راهی صددرصـد محرز بشـود کـه علـت منحصـر حرمت همین است، قطعـاً فتـوا به حلّیتش می‌دهـد. اگر می‌بینیـد که فقیه فتـوا نمی‌دهـد، چون او هم مثل شـما، اگر از او بپرسـند می‌گوید: به گمانم همین‌طور باشد ولی یقین ندارم، چه می‌دانیم شاید صـد سال دیگر علم آمـد یک چیز دیگر هم کشف کرد، ما نمی‌توانیم یقین پیـدا کنیم. پس منشأش این است که عقل هنوز در کار خودش مردّد است و نتوانسته کشف کند که علت منحصر این است.

ما نمی‌توانیم به فقهای امروز عیب بگیریم که شـما می‌گویید عقل یک دلیل استنباط است پس چرا با کشفی که امروز شده، به حلّیت گوشت خوک فتوا نمی‌دهیـد؟ او هم می‌گویـد: مـا از خود عقل می‌پرسیـم که جناب عقل! جناب علم! آیا تو دلیل قاطع داری که غیر از این چیز دیگری وجود نـدارد و در آینـده هم کشف نخواهـد شـد؟ یا می‌گویید ما این را فعلًا کشف کرده‌ایم، شاید چیز دیگری هم باشد؟

بنابراین، اینجور چیزها نقضی بر بیانی که ما عرض کردیم نیست.

ظاهراً چنین چیزی در اسـلام نیست که پـدر بدون کسب موافقت دخترش او را به ازدواج کسـی دربیاورد. می‌گویند دختری به حضرت پیغمبر شکایت کرد که پدرم بدون موافقت من می‌خواهد مرا به کسی بدهد. پیغمبر فرمود:

تو راضی هستی؟ گفت: نه. فرمود: برو، او بیخود می‌گوید.

دو مسأله است: یکی اینکه آیا پدر بر دختر کبیر ولایت دارد یا نه؟ بدون شک

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۳۱۴

ولایـت نـدارد، یعنی اختیـار بـا خود دختر است. امـا این بحث، هم در احادیث و هم در فتواها مورد اختلاف است که در مورد دختر باکره «۱» آیا اجازهٔ پدر هم شـرط است یا نه؟ یعنی گذشـته از اینکه خودش باید [راضـی] باشد آیا اجازهٔ پدر هم شـرط است یا نه؟ بعضـی می‌گوینـد شـرط است، بعضـی می‌گویند شـرط نیست. ولی در اینکه پدر مسـتقلًا نمی‌تواند تصـمیم بگیرد، بحثی نیست.

آقای مهنـدس کتیرایی سؤالشان در مورد موضوع دیگری بود و آن اینکه می‌گوینـد پـدر بر فرزنـد- چه پسـر و چه دختر- اگر صغیر باشـد، ولایت دارد. پدر ولیّ فرزندانش است. امروز هم تقریباً در همهٔ مسائل، ولایت پدر قبول شده است. در مال فرزند که هیـچ شـکی نیست. بچه حق نـدارد در بانک پول بگذارد، ولیّ‌اش باید بگذارد. وقتی هم می‌خواهد بگیرد، باز خودش حق ندارد بگیرد، ولیّ‌اش می‌گیرد.

این ولیّ، وکیل شـرعی اوست، وکیلی که خدا قرار داده نه اینکه خودش وکیل کرده باشد. آنگاه این بحث مطرح است که آیا ولیّ که در مـال و دیگر شـئون فرزنـد ولاـیت دارد، در ازدواجش هم ولاـیت دارد یـا نه؟ یعنی آیـا می‌توانـد برای بچهٔ صـغیر خودش زن عقد کند که در نتیجه وقتی بالغ شد، زن این پسر یا شوهر این دختر خواهد بود؟

اینجا فقها می‌گویند بله حق دارد، می‌تواند این کار را بکند.

ایراد آقای مهندس این بود که در مورد پسـر مشکل چندانی نیست چون طلاق با اوست؛ وقتی که بالغ شد اگر دلش خواسـت آن زن را نگهـداری می‌کند، نخواست طلاقش می‌دهد. اشـکال دربارهٔ دختر است که اگر پدر با ولایت خودش برای او شوهر

انتخاب کند، وقتی که بالغ شد اجباراً باید شوهری را که خودش انتخاب نکرده قبول کند و حق طلاق هم با او نیست و این یک حکم ظالمانه است.

طلاق قضایی

عرض کنم ولایتی که پدر دارد ولایت مطلق نیست. در مال هم همین جور است؛ یعنی پدر که ولیّ فرزند است، مثل وکیل است. وکیل باید بر طبق مصالح موکّلش عمل کند، ولیّ هم باید بر طبق مصالح فرزندانش عمل کند. فرض کنید مصلحت خاصی پیدا شده که پدر می‌بیند الآن مصلحت این پسر صغیر ایجاب می کند که این

---

(۱) دربارهٔ زن بیوه این بحث هم نیست.

زن را برایش عقد کند یا مصلحت این دختر صغیر ایجاب می کند که او را شوهر بدهد، ولی برای رعایت مصلحت می‌تواند [چنین کند] نه دلبخواهی. بعد این مسأله پیش می‌آید که بسیار خوب، ولیّ بر اساس مصلحتی که خودش فکر می کند، این کار را کرد. اما دختر وقتی که بزرگ شد، می‌بیند این [ازدواج] مطابق مصلحتش نیست. تازه می‌شود مثل خیلی ازدواجهایی که خود دخترها تصمیم می گیرند، بعد هم پشیمان می‌شوند. این اشکالی است که در تمام طلاقها وجود دارد. حال اگر دختری مثل هزاران دختر دیگر یک دل نه صد دل عاشق کسی شد و علی رغم همهٔ توصیه‌ها ازدواج کرد، بعد فهمید صددرصد اشتباه کرده، تکلیف چیست؟.

ما این [موضوع] را در مقالاتی که زمانی در «زن روز» می‌نوشتیم بحث کرده و گفته‌ایم درست است که اسلام حق طلاق را به زن نداده است- که روی یک اساس منطقی خیلی عجیبی هم هست- ولی مواردی هم داریم که به آنها «طلاق قضایی» گفته می‌شود؛ یعنی اگر در جایی ازدواج به شکلی درآمد که دیگر مصلحت خانواده این نیست که [پیمان زناشویی باقی] بماند و مرد هم لجاجت می کند و زن را طلاق نمی‌دهد، حاکم شرعی می‌تواند زن را طلاق بدهد. دیگر فرق نمی کند که این زن با اختیار خودش همسر این مرد شده یا پدرش روی مصلحتی که واقعاً تشخیص می‌داده «۱» او را به عقد وی درآورده است.

پس تازه مطلب منتهی می‌شود به طلاق قضایی. اینجور نیست که راه صددرصد بسته شده باشد. البته من اقرار و اعتراف می کنم که فقها در مورد طلاق قضایی همیشه حرفش را می‌زنند ولی عملًا درمی‌روند. خیلی کم اتفاق افتاده مواردی که یک فقیه به آن ولایت فقیهانه‌ای که دارد عمل کرده باشد. خود فقیه در موارد خاصی نوعی ولایت دارد. بسیاری- حتی از معاصرین ما- این فتوا را صریح گفته‌اند، ولی در عمل کم اتفاق افتاده.

این قضیه را مرحوم آقا میرزا سید علی کاشی که اهل کاشان بود، از پدرش- که شاگرد مرحوم میرزای شیرازی بوده- در همین تهران نقل کرد که در زمان میرزای شیرازی زن و شوهری بودند- ظاهراً شوهر روحانی و اهل علم بوده- که کار ازدواجشان به شقاقی کشیده شده بود و هرچه می کردند، اصلاح نمی‌شد. دائماً هم

---

(۱) نه از روی هواهای نفسانی؛ اگر از روی هوا باشد از اساس غلط است.

می‌آمدند نزد مرحوم میرزا شکایت می کردند. مرحوم میرزا افراد زیادی را مأمور کرده بود که بروید کاری کنید که آنها

اصلاح کنند، ولی آخرش نشد. بر میرزا محرز شد که این شقاق و اختلاف دیگر قابل اصلاح نیست. روزی در حالی که میرزا آمادهٔ درس بود و شاگردها همه جمع شده بودند، یک مرتبه این زن آمد داد و فریاد کرد.
معلوم شد باز جنگی بینشان شروع شده. مرحوم میرزا همان جا به مرحوم آقای صدر- که اغلب به او می‌گفته بروید این کار را اصلاح کنید- گفت: آقا برو طلاقش را بده. مرحوم آقای صدر خیال کرد ایشان می‌خواهد بگوید برو شوهرش را راضی کن. گفت: آقا، من هرکاری می‌کنم راضی نمی‌شود. گفت: نمی‌خواهد، لزومی ندارد، برو من می‌گویم. رفت و طلاقش داد.
بنابراین تازه مسأله منتهی می‌شود به طلاق قضایی. ایشان بر این اساس ایراد گرفته‌اند که پدر به حکم ولایتی که دارد هر جور دلش خواست یک کاری انجام می‌دهد، بعد ازدواج به هر صورتی که درآمد باید برای ابد باقی بماند و این کار ضد عقل و ضد منطق است. نه، ما [چیزی] به این صورت نداریم.
- قرار شد آقای کتیرایی مصادیق را بگویند که نگفتند.
سؤال: مالیات اسلامی زکات است و مواردش هم مشخص است که به قول یکی از رفقا: فقها اتل را ول کردند، شتر را گرفتند. آیا با توجه به پیشرفت زمان و علم و تکنیک و اقتصاد، درست است که زکات به همین صورت باقی بماند و تغییری در آن ایجاد نشود؟
من چندین سال است که روی این موضوع فکر و کار کرده‌ام. متأسفانه یادداشتهایم الآن در مشهد است.
شما هرچه که می‌توانید، مثال پیدا کنید. این بحثهای کلی به جایی نمی‌رسد.
عمده، مثالهاست. این مثالی که جنابعالی گفتید مثال تازه‌ای نیست. اینجا از نظر عقلی کمی نارسایی وجود دارد. شما می‌گویید: مالیات اسلام زکات است. اسلام گفته زکات. کجای اسلام گفته زکات مالیات است؟ شما چه می‌دانید که اسلام زکات را به عنوان مالیات وضع کرده است؟ بعد می‌گویید چون آن را به عنوان مالیات وضع کرده، چرا بر نُه چیز وضع کرده و مثلًا بر اتومبیل وضع نکرده است؟
فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۳۱۷
زکات مالیات نیست. زکات در مورد چیزهایی وضع شده که انسان آنها را با کمک طبیعت به وجود می‌آورد، آن هم طبیعت سهل و ساده؛ یعنی انسان بالنسبه کار کمی انجام می‌دهد و طبیعت کار بیشتر را انجام می‌دهد و [محصول را] مفت و رایگان در اختیار انسان می‌گذارد. مثلًا گندم که انسان به وجود می‌آورد، در قسمت کمی فکر و عمل او دخالت دارد، قسمت بیشتر فعالیت طبیعت است. لذا [اسلام] به انسان می‌گوید اینجا که از سخاوت طبیعت استفاده می‌کنی، مقداری از آن را باید در راههای دیگری بدهی. اینجا اگر چیزی با موارد زکات قابل قیاس باشد، موارد دیگری مثل برنج است: چرا گندم باید زکات داشته باشد و برنج نداشته باشد؟ این [مسأله] در سابق هم مطرح بوده. [در جواب] گفته‌اند آن سادگی که در موارد زکات هست، در برنج نیست؛ یعنی به آن سادگی که گندم به دست می‌آید برنج [به دست نمی‌آید]، برنج کار زیادی می‌برد، و زکات در واقع به این علت است که یک مقدار [از چیزی] را که طبیعتْ رایگان در اختیارت می‌گذارد به دیگران بدهی.
مسئلهٔ مالیات موضوع دیگری است. آن، امر ثابتی نیست؛ امری متغیر و از اختیارات حکومتی است. اسلام که نگفته فقط به عنوان زکات بگیرید و به غیر از عنوان زکات حق ندارید [چیزی] از مردم بگیرید. وضع مالیات از اختیارات حاکم شرعی است. او در هر زمانی می‌تواند برای هر چیزی (اتومبیل، غیر اتومبیل، هرچه باشد) بر طبق مصلحتی که ایجاب می‌کند، مالیات وضع کند. این ربطی به زکات ندارد.
بنابراین این دو را نباید با همدیگر مقایسه کرد که: زکات مالیات اسلام است و در غیر این موارد هم زکاتی نیست، پس در

غیر این موارد مالیاتی نیست، پس اسلام چگونه می‌تواند با این زکاتها کشور را اداره کند؟

اختیارات وسیع حاکم شرعی

تازه در مورد زکات هم این مسأله مطرح است که آیا حکومت اسلامی می‌تواند چیز دیگری را- و لو به نام زکات- وضع کند یـا نه؟ بله می‌توانـد. امیر المؤمنین در زمـان حکومتشان برای اسب زکات وضع کردنـد و این از مسـلّمات است. فقهای بعـد دو جور استنباط کردند. بعضی گفتند زکات اسب مطلقاً مستحب است و امیر المؤمنین آن را مستحب گرفته‌اند. ولی دیگران جور دیگر استنباط کردند،

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۳۱۸

گفتنـد: وضـعیت اسب و اسب داری جوری بود که امیر المؤمنین به حسب مصـلحت آن زمـان، از اختیـاراتی که به عنوان یک ولیّ امر شـرعی داشـتند استفاده کردند و زکات اسب را وضع کردند. ممکن است زمان دیگری مشابه زمان ایشان باشد که باز زکات اسب واجب می‌شود، و ممکن است تغییر کند و زکات اسب واجب نباشد.

پس حتی حـاکم شـرعی می‌توانـد در موارد مخصوصـی [چیزهـای دیگری را هم مشـمول زکات کنـد.] اگر ما آن نُه چیز را به عنوان اصول ثابت قبول بکنیم- که بعضـی‌ها در همانش هم تردیـد دارند- معنایش این است که آن نُه چیز به هر حال در همهٔ زمانها زکات دارد و حاکم اسلامی نمی‌تواند آن را کم و زیاد کند؛ آن ثابت است و غیر آن در اختیار حاکم اسلامی یعنی در اختیـار مصالـح اسـلامی است. اگر مصـلحت ایجـاب کرد برای اتومبیـل هم به قول شـما زکـات وضع می‌کنـد، در صورتی که اتومبیـل از آن نوع نیست، یـا برای محصول دیگری مثلًا چغنـدر قنـد. ولی آن در اختیار حاکم اسـلامی است و ما بعـد خواهیم گفت که یکی از عواملی که کار انطباق اسـلام با مقتضیات «۱» [زمان و به عبارت بهتر] با نیازمنـدیهای زمان را آسان می‌کند، اختیارات بسیار وسیعی است که خود اسلام به حاکم شرعی داده «۲». دلیلش خود کارهای پیغمبر است. پیغمبر اکرم بسیاری از کارها را به حکم اختیاراتی که به او به عنوان صاحب مسلمین داده شده، انجام می‌داد و لهذا خیلی چیزها را در فواصل مختلف نهی می‌کرد، امر می‌کرد، بـاز نهی می‌کرد و باز امر می‌کرد؛ اختیار داشت، هیـچ کس هم نمی‌گفت که این «نسـخ» است، مثل مسـئلهٔ متعه. به اتفـاق شـیعه و سـنی پیغمبر در زمان خودش متعه را یک جا اجازه داد، یک جا منع کرد، باز یک جا اجازه داد، یک جا منع کرد. سنیها هم این را قبول دارند. دلیلش این است که اصل این کار جایز است ولی حاکم یک جا می‌تواند اجازه بدهد که انجام بدهید، یک جا هم بگوید انجام ندهید. یک جا مورد احتیاج بوده، اجازه داده. جای دیگر احتیاج نبوده،

---

(۱) من از این کلمـهٔ «مقتضـیات» خیلی خوشم نمی‌آیـد. بایـد بگوییم «نیازهـای زمان»، چون مقتضیات ممکن است با هواهای نفسانی یا با پسند زمان اشتباه شود. ما طرفدار انطباق اسلام با پسند زمان نیستیم، پسند زمان باید خودش را با اسلام منطبق کند. ولی طرفدار انطباق اسلام با نیازمندیهای واقعی زمان هستیم، یعنی خود اسلام طرفدار این مطلب است.

(۲) این را مرحوم آقـای نـائینی در کتاب تنبیه الامّـهٔ و آقای طباطبایی در مقالـهٔ «حکومت و ولایت» بیان کرده‌انـد. دیگران هم ذکر کرده‌اند.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۳۱۹

صِرف شهوترانی بوده، پیغمبر اجازه نداده است.

پس موضوع اختیـارات وسـیع حـاکم راهی است که اسـلام در بطن خودش قرار داده برای آسان بودن انطباق با نیازهای واقعی،

نه بـا پسـندها که همیشه این دو بـا هم اشـتباه می‌شونـد و مـا [به غلـط] پسـند زمان را مقیاس می‌گیریم. دینی که با پسـند مردم بخواهـد انطبـاق پیـدا کنـد دین نیست، همـان لَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوٰاءَهُمْ ... «۱» است. دین آمـده که پسـندها را بر اسـاس نیازهـا [با دستورات خود] تطبیق دهد ولی خودش هم باید با نیازهای واقعی و فطری هماهنگ باشد.

- ... برای جلوگیری از این نوع تصادفها و تضادها چه فکری در اسلام شده است؟.

راهش روشن است. وقتی که ما می‌گوییم عقل، معنایش این نیست که هر کسـی بنشـیند با خودش خیالی بکنـد و بعـد بگوید: عقل من اینجور حکم می‌کنـد؛ همان طور که در سایر مسائل می‌بینیـد یک چیزی متـد علمی دارد، روی متـد علمی بایـد عمل بشـود وگرنه اشکالاتی به وجـود می‌آیـد. من دسـتور آن راهی را که در اسـلام وجود دارد عرض می‌کنم و به راهی که عمل می‌شود- و ناقص است- کاری ندارم.

مثالی عرض می‌کنم. می‌خـواهم بگـویم نقصـی است که در دسـتگاه مـا- هم روحـانیت و هم غیر روحـانیت مـا- وجود دارد. مرحوم آقـای بروجردی فتوایی داشت در آنچه که معروف است به «لباس مشکوک». مقصود این است که چیزهایی هست که نمی‌شود در نمـاز همراه انسان باشـد؛ یعنی نمی‌شود چیزی که از اجزای حیوان حرام گوشت است، در نماز با انسان باشـد. مثلًا اگر در بدن انسان موی گربه باشد، نماز درست نیست. مسئلهٔ دیگر اینکه اگر چیزی را ما نمی‌دانیم از چه ساخته شده، حیوانی است یـا غیر حیوانی، و اگر حیوانی است آیـا از حیوان حرام گوشت است یـا حلال گوشت، اینجا تکلیف چیست؟ اغلب علما فتوایشـان این است که وقتی نمی‌دانیم، مـانعی نـدارد. آقـای بروجردی فتوایشـان بر احتیـاط بود، می‌گفتنـد اگر نمی‌دانیم بـاید احتیاط کرد. خودش هم احتیاط می‌کرد. ایشان دندان عاریه داشت.

---

(۱) مؤمنون/ ۷۱

وقت نماز که می‌شد آن را برمی‌داشت. پرسیدند: آقا چرا دندان را برمی‌دارید؟

معلوم شد بر مبنای همین [فتوا عمل می‌کنند]، گفتند: من نمی‌دانم دندان را از چه می‌سازند، ماده‌ای که این دندان را می‌سازند چیست؟ از یـک پزشـک پرسـیده بود که حیوانی است یا غیر حیوانی؟ او گفته بود داخلش حیوانی قاطی دارد. بعـد، از کسانی دیگر پرسیدند. بالاخره گفتند: این همه که ما از افراد پرسیدیم، آخرش نفهمیدیم که این حیوانی است یا غیر حیوانی.

مطلب، خیلی معمایی نیست که بایـد مثلًا در آمریکا آن را حل کرده باشـند. همهٔ دندانپزشک‌ها و دندانسازها می‌دانند که اینها را از چه می‌سازنـد. حـال یـا تحقیق آقـای بروجردی کـافی نبوده و یا افرادی که ایشان به آنها مراجعه کرده‌انـد معلومات کافی نداشته‌اند. به هر حال ایراد به سیستم اسلامی نیست.

اساساً وظیفـهٔ مجتهـد هم نیست که فتوا بدهـد نماز خواندن با دندان مصـنوعی جایز است یا جایز نیست. مجتهد باید فتوا بدهد که نماز با اجزای حیوان غیر مأکول اللّحم جایز نیست. بعد اگر از همان مجتهد سؤال کنند که نماز خواندن با دندان مصـنوعی چطور است؟ بایـد بگویـد: برو از متخصصـین بپرس که آیـا در این، از اجزای حیوان غیر مـأکول اللّحم وجود دارد یـا نه؟ اگر گفتنـد وجود دارد، نخوان. اگر گفتنـد وجود نـدارد، بخوان. این دیگر وظیفـهٔ مجتهد نیست. اگر هم مجتهد فتوا بدهد، در این جهت مقلّدِ متخصـص است. اگر مجتهد یک روز بگوید که جایز است، از متخصصـهایی تقلید کرده که گفته‌اند در آن چنین چیزی نیست.

مسئلهٔ الکل صنعتی هم همین است. اصلًا این مسأله به مجتهدین مربوط نیست.

حکم اسلام این است که خوردن هر مایع مست کننده‌ای حرام است و اکثر معتقدند که نجس هم هست. حال فلان مجتهد فتوا می‌دهد که هر مایع مست کننده‌ای خوردنش حرام است و نجس هم هست. آیا الکل صنعتی مایع قابل شرب و مست‌کننده هست یا نیست؟ تشخیص این با فقیه نیست، با دیگران است. اینجا اگر می‌بینید فتواها مختلف است، در واقع مختلف نیست. مجتهدی که گزارشهای رسیده به او این است که الکل صنعتی با الکل غیر صنعتی هیچ فرق نمی‌کند، خصوصیاتش همان است عین هم‌اند، گفته: نجس و حرام است. آن دیگری که به او گزارش رسیده که این یک چیز دیگر و موضوع دیگری است، قابل شرب و مست‌کننده نیست، چیز دیگری گفته. به هر حال اینها به مجتهد مربوط نیست، وظیفهٔ متخصصین است. در
فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۳۲۱
هر صورت اگر نقصی باشد نقص در کار اسلام نیست، در کار مجتهدین است و الّا کار بسیار ساده‌ای است: عده‌ای باشند که [مجتهدین در این گونه موارد] از آن عده تحقیق کنند.
فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۳۲۲

آیا اجتهاد نسبی است؟

آیا واقعیت واحد وجود ندارد؟

نکته‌ای را که در جلسهٔ قبل گفتیم باز تکرار می‌کنیم، چون در عصر و زمان ما خیلی تکرار می‌شود، و آن این است که استنباطهای بشر در زمانهای مختلف دربارهٔ مسائل فرق می‌کند و این مخصوص به زمانهای مختلف نیست، در زمان واحد هم استنباطها دربارهٔ بعضی مسائل فرق می‌کند. در زمانها و مکانهای مختلف، در زمان واحد و مکان مختلف، در مکتبها و تربیتهای مختلف [استنباطها متفاوت است] ولی آیا این دلیل آن است که یک واقعیت واحد وجود ندارد؟ وقتی که استنباطها مختلف شد، واقعیت هم مختلف است؟ یا واقعیت، واقعیت است. استنباطها که مختلف است، یا این است که تمام آن استنباطها غلط است و واقعیت چیز دیگر است، و یا از میان آن استنباطهای مختلف یکی درست است و باقی غلط.

مخطّئه و مصوّبه

این، مسئله‌ای است که در میان متکلمین اسلامی به یک شکل طرح شده است و در میان فلاسفهٔ قدیم و جدید به شکل دیگر. بعضی متکلمین خودشان را «مخطّئه» می‌نامند و بعضی دیگر «مصوّبه». متکلمین شیعه می‌گویند ما مخطّئه هستیم. بعضی
فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۳۲۳
از متکلمین اهل تسنن- نه همه- معتقد به تصویب بودند. این تصویب و تخطئه معنایش این است: مخطّئه معتقد بودند که متن واقعی اسلام (حکم اللّه واقعی) یک چیز بیشتر نیست. ما که استنباط می‌کنیم، ممکن است استنباط ما صحیح و مطابق با واقع باشد و ممکن است خطا و اشتباه باشد. اجتهاد مجتهد ممکن است صحیح باشد، ممکن است غلط باشد. می‌گفتند پیغمبر هم فرموده است: «لِلْمُصیبِ اجْرانِ وَ لِلْمُخْطِئِ اجْرٌ واحِدٌ» ..
ولی مصوّبه اجتهاد را به شکل دیگری تحلیل می‌کردند. می‌گفتند هر مجتهدی هر جور که استنباط می‌کند، واقعیت همان است؛ یعنی واقعیت امری است نسبی. اگر من در این مسأله اجتهاد می‌کنم که فلان چیز حلال است، نسبت به من واقعاً حلال است، برای من غیر از این چیزی نیست، و اگر دیگری استنباط می‌کند که فلان چیز حرام است، برای او و نسبت به او واقعاً

حرام است و یک واقعیتی سوای آنچه که این یا آن اجتهاد کرده وجود ندارد. و در زمانهای مختلف اگر اجتهادها تغییر کرد، مثلًا زمانی مجتهدین به شکلی اجماع و اتفاق کردند که حکم این است، در آن زمان واقعاً حکم همان بوده که آنها اجتهاد کردند و در زمانهای دیگر که اجتهادها تغییر می‌کند و مجتهدین جور دیگری استنباط می‌کنند باز واقعیت همان است که آنها اجتهاد کرده‌اند، حال علل تغییر اجتهاد هرچه می‌خواهد باشد مثلًا تغییر یا پیشرفت فرهنگها باشد. اجتهاد و واقعیت مساوی با یکدیگر است و مانعی ندارد که اسلام در آنِ واحد راجع به یک موضوع صد جور حکم داشته باشد از باب اینکه ما صد جور اجتهاد داریم.

مخطّئه می‌گفتند این حرفها یعنی چه؟! واقعیت یک چیز بیشتر نیست. اجتهادها مختلف است؛ از این اجتهادهای مختلف حد اکثر یکی درست است و باقی همه اشتباه و غلط.

در مسائل علمی و مسائل فلسفی هم عین همین مطلب در یونان قدیم مطرح بوده. سوفسطاییها می‌گفتند: مقیاس همه چیز، انسان است. حقیقت و واقعیت مطلقی وجود ندارد. واقعیت نسبت به هرکس همان جوری است که او استنباط می‌کند. این را در محسوسات هم می‌گفتند و اتفاقاً در محسوسات شاید بهتر هم هست. اگر درست هم باشد، در محسوسات درست است. می‌گفتند: مثلًا ما می‌گوییم گرمی و سردی. گرمی و سردی واقعیتی نیست، نسبت به افراد است. یک

چیز برای فردی گرم است و برای فرد دیگری سرد. سردیِ واقعیِ مطلق و گرمی واقعیِ مطلق نداریم که بگوییم اگر کسی شیئی را گرم احساس می‌کند و دیگری سرد، واقعیتْ یک چیز است و حد اکثر یکی از این دو درست است؛ اینجور نیست.

و مثال می‌زدند که اگر یکی دستش را در آب داغ فرو ببرد و دیگری در آب سرد، بعد آب نیم‌گرمی بیاوریم و هر دو دستشان را در آن آب فرو ببرند، آن که دستش در آب داغ بوده احساس سردی می‌کند و آن که دستش در آب سرد بوده احساس گرمی؛ دو احساس مختلف. واقعیت چطور است؟ این آب نیم‌گرم برای یکی سرد است و برای دیگری گرم، خودش هم واقعیتی ندارد. و حتی اگر کسی یکی از دستانش را در آب داغ کرده باشد و دیگری را در آب سرد، بعد هر دو را در آب نیم‌گرم ببرد، با دو دستش دو جور احساس می‌کند.

این بود که اساساً می‌گفتند هیچ چیزی واقعیت مطلق ندارد. از اینجا مسئلۀ تغیّر علم به مفهوم واقعی آن، یعنی تغیّر حقیقت- نه آن گونه که ما می‌گوییم یعنی توسعۀ علم- مطرح شد. تغیّر علم یکی به مفهوم توسعۀ علم است. چون علم دربارۀ مسائلی اظهار نظر می‌کند. هر اظهار نظر را اگر تجزیه کنیم، چند جزء می‌شود. ممکن است یک جزئش صحیح باشد، یک جزئش غلط. در عصر بعد تصحیح می‌شود، یعنی غلطهایش اصلاح می‌شود. این، تکامل علم است. آنها می‌گفتند «علم متکامل است» به معنای این است که اصلًا حقیقت، متکامل است؛ یعنی در هر زمانی علم، حقیقت است و در زمان دیگر همان حقیقت، غیر حقیقت است؛ یعنی آنچه که در قرن پیش حقیقت بوده، در این قرن حقیقت نیست ولی در قرن پیش واقعاً حقیقت بوده. خود حقیقت متغیر است. خود علمِ مطابق با واقع، همان جزئی که می‌گویید «مطابق با واقع»، دارد تغییر می‌کند نه اینکه یک جزء صحیح بوده، یک جزء غلط و معنی تکامل علم این است که غلطهایش اصلاح می‌شود. صحبت اصلاح شدن غلط نیست. صحیحِ در یک زمان، غلطِ در زمان دیگر است.

این بیانی هم که آقای مهندس کردند، اگر درست دقت کنیم برمی‌گردد به همان حرف مصوّبۀ ما نسبت به احکام اسلامی و به حرف قائلین به نسبی بودن علوم در زمان جدید یا سوفسطاییان قدیم که اصلًا منکر یک واقعیت بودند و می‌گفتند چون این علمِ مطابق با واقع غلط است پس ملاک علم، غیر از مطابقت با واقع چیز دیگری است، لذا مانعی ندارد که حقیقت متغیر باشد.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۳۲۵

ما عرض می‌کنیم اینجور نیست که واقعیت به حسب استنباطها تغییر بکند.

می‌گویند:

در زمانی می‌گفتند مالکیت درست است و در زمان دیگر استنباطها تغییر کرد و گفتند مالکیت دزدی است.

این را به حساب تغییر گذاشتند. اینجور نیست. مالکیت یا حق است و در همهٔ زمانها حق است- و آنچه حق است در همهٔ زمانها حق است- یا دزدی است و از همان قدیم الایام دزدی بوده، نه اینکه در آن زمان دزدی نبوده حالا دزدی شده.

البته هیچ کس نمی‌گوید مالکیت مطلقاً حق است. باید بگوییم: شما مالکیت را تعریف کن. اگر گفت: هر کسی مالک چیزی است که خودش تولید کرده یا دیگری برای او تولید کرده یا اگر کسی چیزی را تولید کرد و بعد به شخص دیگری منتقل کرد، آن شخص دیگر مالک می‌شود؛ این [تعریف] یا درست است یا نادرست. اگر درست است، از همان صد هزار سال پیش درست بوده و اگر هم نادرست است، از همان صد هزار سال پیش نادرست بوده، نه اینکه در یک زمان درست بوده و در زمان دیگر نادرست. بله، چیزهای دیگری به نام مالکیت داریم که اینها هم اگر نادرست است، از همان صد هزار سال پیش نادرست بوده است.

اگر مثلًا گفتیم: اینکه یک آدم سرمایه‌اش و نیروی یک عده افراد دیگر را به کار بیندازد و با کمک این سرمایه و نیرو، ثروت جدیدی به دست بیاورد، آن سود اضافی به کار کارگر تعلق پیدا می‌کند نه به سرمایه‌ای که در اینجا هست؛ اگر این حرف درست است، از صد هزار سال پیش درست بوده، منتها امروز این حقیقت را کشف کرده‌اند. در گذشته نمی‌دانستند، خیال می‌کردند که هم کار، مولّد سود است و هم سرمایه. همان‌طور که قدیم خیال می‌کردند آب یک عنصر بسیط است، بعد کشف کردند که خیر، آب یک عنصر مرکّب است، نه اینکه در قدیم آب بسیط بود امروز مرکّب شد. آب در صد هزار سال پیش هم مرکّب بود ولی نمی‌دانستند و خیال می‌کردند بسیط است. امروز کشف کردند که از اول عالم، آب مرکّب بوده.

اینجا هم عیناً همین جور است. خیال می‌کردند که سرمایه و کار، هر دو

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۳۲۶

می‌توانند مولّد سود باشند که اسلام هم مضاربه را بر همین اساس تأسیس کرده و می‌گوید:

می‌شود یک نفر سرمایه بدهد و دیگری کارش را بگذارد، این کار و سرمایه با همدیگر ترکیب بشوند، او عامل مضاربه بشود، بعد هر سودی که به دست آوردند طبق قرارداد میانشان تقسیم می‌شود. البته اسلام تعیین نکرده که چه مقدار از سود مال سرمایه است، چه مقدار مال کار، گفته تابع قرارداد است. ولی وقتی گفته تابع قرارداد است، معلوم می‌شود اصل این مطلب را که سرمایه هم در ایجاد سود تأثیر دارد قبول کرده است.

این مطلب اگر درست است، از صد هزار سال پیش درست بوده. اگر هم غلط است و امروز کشف کرده‌اند، از اساس غلط بوده، نه اینکه در سابق درست بوده و امروز غلط شده است. اگر ایرادی در این مسائل باشد نه از این نظر است که متغیر شده، بلکه به این خاطر است که آن حکم غلط بوده؛ در قدیم غلط بوده، امروز هم غلط است. ما اگر جوابی به این حرف داشتیم، جواب می‌دهیم که خیر، این حرف درست نیست که «سود فقط مولود کار است»، سرمایه هم می‌تواند مولّد باشد؛ و اگر نتوانستیم جواب بدهیم، در مسئلهٔ دیگری غیر از مسئلهٔ تغیّر زمان و مقتضیات زمان نتوانسته‌ایم جواب بدهیم.

از این مسأله عجالتاً می‌گذریم، گواینکه مسئلهٔ فوق العاده مهمی است و بارها طرح شده و طرح خواهد شد و یک مسئلهٔ مد روزی هم هست. چون تکامل علم را به این شکل تفسیر می‌کند، قهراً تکامل حقوق را هم به این عنوان که نفس واقعیت

حقوق تغییر می‌کند، تفسیر می‌کند.

نیازهای ثابت و نیازهای متغیر

بحث اصلی ما دربارۀ این بود که آنچه در اسلام وجود ندارد نسخ احکام و تغییر به صورت نسخ است که بعد از پیغمبر، هیچ قدرتی- حتی امام- نمی‌تواند حکمی از احکام اسلام را نسخ کند. ولی تغییر منحصر به نسخ نیست، تغییراتی هست که خود اسلام اجازه داده است.

نیازهای بشر دوگونه است: ثابت و متغیر. در سیستم قانون‌گذاری اسلام برای نیازهای ثابت، قانون ثابت وضع شده و برای نیازهای متغیر، قانون متغیر. ولی قانون متغیر قانونی است که [اسلام] آن را به یک قانون ثابت وابسته کرده و آن قانون ثابت

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۳۲۷

را به منزلۀ روح این قانون متغیر قرار داده که خود آن قانون ثابت این قانون متغیر را تغییر می‌دهد نه ما، تا بشود نسخ؛ در واقع خود اسلام است که آن را عوض می‌کند.

مثالی عرض می‌کنم. اصلی در اسلام است که می‌گوید: «طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ «۱»»، حال می‌خواهد «مُسْلِمَة» دنبالش باشد یا نباشد، چون این «مسلم» معنایش مردِ مسلم نیست؛ مسلم یعنی مسلمان «۲». در اینجا سؤالی طرح می‌شود که آن علمی که بر هر مسلمان واجب است چیست؟.

غزالی- که متعلق به حدود نهصد سال پیش است- در کتاب احیاء العلوم و دیگران هم [این سؤال را] طرح کرده و گفته‌اند نمی‌توان این را به علم خاصی محدود کرد. مطلب را اینجور بیان کرده‌اند- و درست هم بیان کرده‌اند- که ما در اسلام دو نوع علم داریم: بعضی علمها هست که نفس علم، خودش مورد تکلیف است؛ یعنی چیزی است که خودش را باید دانست، مثل علم به خدا و به اصطلاح «اعتقادات» که خودش لازم است. چنین علمی خودش واجب است. ولی علمهایی هم داریم که به اصطلاح فقها واجب تهیّؤی است، تقریباً یعنی واجب مقدّمی است؛ یعنی علم مقدمۀ عمل است، از آن جهت واجب است که اگر مسلمانان بخواهند وظیفه‌شان را انجام بدهند، بدون آن علم ممکن نیست. واجب است، ولی نه واجب نفسی ذاتی، بلکه واجب نفسی تهیّؤی، برای آماده شدن.

آنگاه [غزالی] اینجور می‌گوید: ما یک سلسله واجبات داریم که بدون تحصیل یک علم، امکان انجامش نیست. مثلًا طبابت واجب کفایی است. این از

---

(۱) [حدیث نبوی]

(۲) در زبان عربی صیغۀ مؤنّث به زن اختصاص دارد و صیغۀ مذکّر وقتی که کنار صیغۀ مؤنّث قرار بگیرد به مرد اختصاص پیدا می‌کند وگرنه مفهومش اعمّ است. در خود قرآن اینجور است. مثلًا می‌گوید:

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ (زمر/ ۹). اینجا «الَّذِينَ» صیغۀ مذکّر است، ولی احدی نمی‌گوید «مردانی که می‌دانند»، بلکه می‌گویند «کسانی که می‌دانند». [یا می‌فرماید:] أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ (ص/ ۲۸). در هیچ مورد کسی نمی‌گوید که الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ* یعنی مردان مؤمن، بلکه یعنی کسان مؤمن. فقها به طور کلی اینجور تعبیرات را هرگز به مرد اختصاص نمی‌دهند، این تعبیرات را برای اعمّ از زن و مرد می‌دانند. «مسلم» یعنی جنس مسلمان. مثلًا پیغمبر فرمود: «الْمُسْلِمُ مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُونَ مِنْ يَدِهِ وَ لِسانِهِ» مسلمان کسی است

که مسلمانان دیگر از دست و زبان او در امان و به سلامت باشند. دیگر کسی نمی‌گوید مرد مسلمان چنین است و این سخن شامل زن مسلمان نمی‌شود.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۳۲۸

مسلّمات است. چون جامعهٔ مسلمین نیاز به طبیب دارد، پس وجود طبیب به قدری که مورد نیاز است واجب است «۱». علم طب چطور؟ آدم همین‌طور یخ را بشکند و در آب فرو برود، بعد بیرون بیاید که طبیب نمی‌شود! اگر بخواهد طبیب بشود باید درس طب بخواند. پس خواندن درس طب هم واجب است، چون تا درس طب نخواند طبیب نمی‌شود. حال درس طب چه مقدار واجب است؟ آیا اگر کسی تحفهٔ حکیم مؤمن یا قانون بوعلی را بخواند واجبش را انجام داده؟ این دیگر متغیر است. این آن چیزی است که متغیر است؛ یعنی اگر روزی روش معالجهٔ بیماری سرطان کشف شد و معلوم گردید که آن معلومات را به چه شکلی و در کجا باید به دست آورد، واجب است همهٔ آنچه که در انجام درست این وظیفه لازم است تحصیل شود. بنابراین خواندن علم جدیدی که امروز پیدا شده، دیروز واجب نبود ولی امروز واجب است.

پس می‌بینیم که چیزی در گذشته واجب نبود، امروز واجب است. چطور شده؟

زمان عوض شده است. زمان که عوض شده، حکم اسلام هم عوض شده؟ خیر، حکم اسلام این است: طبابت واجب است و هرچه هم که برای طبیب لازم است، واجب است. در زمانهای مختلف آن «هرچه لازم است» تغییر می‌کند، وظیفه هم به همین اندازه تغییر می‌کند.

برویم سراغ مسائل دیگر نظیر اقتصاد. وجود یک عده افرادی که اقتصاد مسلمین را بچرخانند [ضروری است.] مثلًا بدون شک تجارت به طور کلی، یعنی وساطت برای نقل کالا از تولیدکننده به مصرف‌کننده- حال به هر شکل می‌خواهد باشد- واجب است. زمانی آن مقداری که مورد نیاز مسلمین بود، با همان تجربیات عادی هم به دست می‌آمد. یک روز دیگر آن نیازی که مسلمین دارند، با این معلوماتی که کسی پیش دست بابایش کار کرده باشد به دست نمی‌آید. حتی باید

---

(۱) اینکه فقها اشکال می‌کردند که آیا جایز است طبیب در معالجه پول بگیرد یا نه، روی این حساب بود که می‌گفتند اخذ اجرت بر واجبات جایز است یا نه؟ عده‌ای می‌گفتند جایز نیست، مثل اینکه انسان بخواهد پول بگیرد که نماز واجبش را بخواند. طبابت واجب است، پس طبیب چون وظیفهٔ واجبش را انجام می‌دهد حق ندارد پول بگیرد. آنگاه می‌گفتند بر طبیب فقط طبابت واجب است؛ یعنی اگر مریضی مراجعه کرد، واجب است برایش طبابت کند. اما آیا بر طبیب واجب است که به بالین مریض برود؟ نه. پس حق القدم می‌گیرد. این بود که اسمش را «حق القدم» می‌گذاشتند. البته نمی‌خواهم بگویم که هرچه که واجب است اخذ اجرت بر آن جایز نیست، و حق این است که در واجبات کفایی‌ای که قصد قربت در آنها شرط نیست، اخذ اجرت مانعی ندارد.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۳۲۹

معلومات ریاضی به دست آورد تا بشود در دنیای امروز، اقتصادی را چرخاند.

بنابراین امروز انجام دادن آن واجب کفایی، مشروط به فرا گرفتن یک سلسله معلومات بسیار زیادی است. پس باید آن معلومات را به دست آورد.

مثال دیگر: قرآن می‌گوید: أَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَ مِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ «۱» در مقابل دشمن تا آخرین حد امکان نیرو تهیه کنید. زمانی بود که چهارتا آهنگر می‌توانستند آن وسایل نیرو را با همان معلومات تجربی زمان خودشان تهیه کنند.

ولی یک زمان دیگر انجام این وظیفه معلومات بسیاری می‌خواهد، علم ساختن بمب اتمی هم لازم است. پس برای آنکه آن وظیفه انجام داده شود واجب است که این [مبحث] هم خوانده شود. [شاید بگویید] مگر پیامبر گفت: أیها النّاس! بروید اتم‌شناسی یاد بگیرید، تا ما امروز یاد بگیریم؟ می گوییم پیغمبر چنین چیزی نگفته، لازم هم نبوده بگوید ولی پیغمبر چیزی گفته که اگر بخواهیم به آن عمل کنیم باید این مقدمه را هم انجام بدهیم، چون روح این حکم آن است.

آنگاه فتواها فرق می کند. یک مجتهد وقتی که می‌خواهد فتوا بدهد که فلان علم واجب است، باید [دربارۀ] علم زمان خودش فتوا بدهد و مجتهد دیگر هم [دربارۀ] علم زمان خودش. از این نظر فتوای مجتهدها در هر زمانی تغییر می کند بدون آنکه در آن دستوری که روح اسلام است کوچکترین تغییری پیدا شده باشد، چون اینها- همان طوری که قبلًا عرض کردیم- به شکل اجرایی برمی گردد. شرط اصلی در همۀ اینها اجتهاد و استنباط صحیح، یعنی دخالت صحیح عقل است. علمای امّت- که در اسلام وظایف بسیار سنگینی به عهده‌شان گذاشته شده- هستند که باید این پیچ و لولاها را گردش دهند و به حرکت درآورند. آنها هستند که باید بفهمند واجب کفایی در چیست، و آنها هستند که باید خصوصیات زمان خودشان را تشخیص دهند و بعد بگویند آن واجب کفایی اسلام در این زمان با این وسایل انجام می‌شود و در زمان دیگر با وسایل دیگر؛ اینها را به حسب زمانها تشخیص بدهند. پس معلوم می‌شود اجتهاد و عقل نقشی بسیار اساسی در این مسائل دارد.

مثال دیگر: اسلام راهی باز کرده است به نام باب «تزاحم». ریشه‌اش هم این است که احکام اسلام زمینی است؛ یعنی بر اساس یک سلسله مصالح است و حدود

---

(۱) انفال/ ۶۰

و درجۀ آن مصالح را یا خود اسلام بیان کرده که این در چه درجه است، آن در چه درجه، یا اگر بیان نکرده ما به حکم دلیل عقل می‌توانیم بفهمیم که این در چه درجه است، آن در چه درجه. پیغمبر فرمود: «اذَا اجْتَمَعَتِ الْحُرْمَتانِ طُرِحَتِ الصُّغْرى لِلْكُبْرى» وقتی که دو امر محترم- به صورت واجب باشد یا به صورت حرام- در یک جا جمع شد، کوچکتر را به خاطر بزرگتر باید رها کرد. در مواردی که حرمتها با یکدیگر می‌جنگند، تزاحم پیدا می کنند، یعنی امر دایر است میان دو حکمی که اسلام دارد و ما عملًا باید یکی از آن دو حکم را رها کنیم تا حکم دیگر را حفظ کنیم، اینجا وظیفۀ مجتهد است که تشخیص صحیح داشته باشد، مهمتر را بگیرد و مهم را رها کند.

اسمش را «اهمّ و مهم» می گذارند. میان مهم و اهمّ، اهمّ را بگیرد و مهم را رها کند.

خطر اجتهادهای سوء هم در همین جا پیدا می‌شود. چه بسا مجتهدی که مهم را از اهمّ تشخیص نمی‌دهد، اهمّ را رها کند مهم را بگیرد؛ گاهی واجب را رها کند مستحب را بگیرد و گاهی حرامی را رها کند و مکروهی را بگیرد. یکی از انحرافات بزرگی که در جامعۀ مسلمین رخ می‌دهد و رخ داده همین است. شعری از قدیم هست که می گفتند:

... از جانب شیر خدا آورده‌ایم ترک واجب کرده‌ایم سنت بجا آورده‌ایم

گاهی در جامعه- وقتی که تربیتش غلط باشد- حساسیتهایی برای بعضی مستحبها به وجود می‌آید که مردم واجبهایشان را ترک می کنند، به سنت می‌چسبند و گاه حساسیتهایی نسبت به برخی مکروهها پیدا می‌شود که مردم صدها حرام را فدای یک مکروه می کنند. آنهایی که متصدی تربیت صحیح جامعه هستند باید مراقب این امور باشند.

فرض کنید ما می‌خواهیم یک زیارت مستحب سید الشهداء برویم. بگذرید از این مطلب- عقیدۀ شخصی من هم این است-

که همان زیارت سید الشهداء ممکن است در شرایط مخصوصی واجب هم بشود (همین مثال را فقها ذکر کرده‌اند) به حسب اینکه زمانی ارزش زیارت امام حسین و ارزش زنده کردن مکتب امام حسین آن قدر بزرگ می‌شود که به حد وجوب می‌رسد، ولی زمانی هم در حد یک مستحب عادی است. حال در وقتی که در حد همان مستحب اصلی عادی است، ما

می‌خواهیم به زیارت امام حسین برویم. بدون شک در اسلام دروغ گفتن حرام است «۱». می‌خواهیم یک زیارت عادی کربلا برویم و برگردیم، خصوصاً زیارتهای ما که می‌دانید چقدر هم ارزش دارد! به خاطر یک زیارت، در گذرنامه گرفتن چند تا دروغ می گوییم. پولمان را بخواهیم تبدیل کنیم، چندتا دروغ دیگر می گوییم.

برای اینکه این سنت را بجا بیاوریم، صدتا دروغ ممکن است بگوییم و بعد بگوییم چون دروغ در راه دین است جایز است. نه، خود دروغ هم، جزو دین است که نباید گفت. ما باید ببینیم که الآن از نظر اسلام ارزش این مستحب و سنتی که می‌خواهیم انجام بدهیم چقدر است؛ آیا واقعاً این زیارت رفتن از نظر اسلام آن قدر ارزش دارد که ما صدتا دروغ بگوییم یا نه؟.

گاهی حساسیت مردم نسبت به دروغ نگفتن کم می‌شود و کم می‌شود و نزدیک به صفر می‌رسد و حساسیتشان نسبت به زیارت رفتن آن قدر زیاد می‌شود و زیاد می‌شود که به حد یک واجب درجهٔ اول می‌رسد. ولی اصل مطلب درست است، کلیِ مطلب درست است.

تشخیص این [موضوع] با کیست؟ باز با همان رهبران اجتماع است که اینها را درجه‌بندی کنند و در اختیار مردم بگذارند و بگویند دروغ را به خاطر هر چیزی نمی‌شود گفت مگر به خاطر فلان چیز و فلان چیز و ...

به هر حال باب تزاحم یعنی باب جنگ مصلحتهای جامعه. در اینجا یک فقیه می‌تواند فتوا بدهد که از یک حکم به خاطر حکم دیگر عملًا دست بردارند، و این نسخ نیست.

زمانی می‌خواستند این خیابانی را که در قم از کنار ابن بابویه می گذرد و تا پایین شهر و مسجد جمعه می‌رود احداث کنند. از مرحوم آقای بروجردی سؤال

---

(۱) دروغی که در اسلام حرام است گاهی به خاطر مصلحتی بزرگتر از دروغ نگفتن، نه به خاطر منفعت، [واجب می‌شود.] مصلحت یعنی آنچه که مورد نظر اسلام است، منفعت یعنی آنچه که مورد نظر من است. دروغ را به خاطر مصلحت بزرگ اجتماعی نباید گفت و اساساً جامعه با دروغ اداره نمی‌شود.

ولی گاهی به خاطر مصلحت باید دروغ گفت. مثلًا ستمگری از شما در مورد مظلومی- که به هیچ وجه ریختن خونش جایز نیست، بلکه هر جور هست باید او را حفظ کرد- می‌پرسد که از او اطلاعی داری یا نه؟ شما هم اطلاع دارید. اگر گفتی اطلاع دارم و راست گفتی، می گوید: الآن او کجاست؟ حال اینجا باید راست گفت یا دروغ؟ یعنی از این دو حرمت، جان یک بی‌گناه و مخصوصاً یک مجاهد بسیار عظیم و پرارزش را حفظ کنیم یا راستی را؟ [اسلام] می گوید جان او را حفظ کنید.

کردند که این کار را بکنیم یا نکنیم؟ چون آن زمان بدون اجازهٔ ایشان اینجور کارها صورت نمی گرفت. ایشان گفتند: اگر مسجدی خراب نمی‌شود مانعی ندارد، این کار را انجام دهید و پول مالکها را هم بدهید.

بدیهی است که این تصرف است و حال آنکه اصل اسلام [می گوید] و آقای بروجردی از هر کسی بهتر می‌دانست که وقتی کسی مالک خانه‌ای هست، بدون رضای او نمی‌شود [آن را تصرف کرد] و وقتی دولت یا غیر دولت به او گفتند خانه‌ات را به

ما می‌فروشی یا نه، که می‌خواهیم خرابش کنیم و او گفت من نمی‌خواهم خانهٔ پدری‌ام را بفروشم، کسی حق ندارد به او [زور] بگوید و لو بخواهند صد برابر بخرند. ولی وقتی که مصلحت یک شهر ایجاب می‌کند که خیابانی احداث شود [دیگر رضایت او شرط نیست.] گفتیم «مصلحت یک شهر» نه به خاطر اینکه فقط شهر زیبا بشود، به خاطر چیزهای دیگر. مثلًا در این کوچه‌ها و پس کوچه‌ها که با شرایط قدیم جور شده، احیاناً می‌خواهند مریضی یا زنی را که می‌خواهد وضع حمل کند به بیمارستان ببرند. اگر خیابانی کشیده شده باشد، می‌توانند با تاکسی در ظرف مدت سه دقیقه به بیمارستان برسانند ولی در آن کوچه پس کوچه‌ها اگر بخواهند با گاری و الاغ و ... ببرند یک ساعت طول می‌کشد و احیاناً ممکن است [آن شخص] از بین برود. مسلّم اینجا مصلحت اقتضا می‌کند که این وسایل برای رفاه او فراهم بشود. در زمان قدیم چنین مصلحتی وجود نداشت؛ یعنی خراب کردن خیابان چنین منافع بزرگی را برای مسلمین در بر نداشت، ولی امروز که خراب کردن خانه‌ها برای ایجاد خیابان چنین مصلحت بزرگی دارد، فقیه است که بر این اساس حکم می‌کند که مصلحتهای کوچکتر را باید فدای مصلحتهای بزرگتر کرد.

وضع مالیات هم از این قبیل است. وضع مالیات یعنی به خاطر مصالح عمومی، قسمتی از اموال خصوصی را جزو اموال عمومی قرار دادن. اگر واقعاً نیازهای عمومی اقتضا می‌کند که باید مالیات تصاعدی وضع کرد و حتی اگر ضرورت تعدیل ثروت اجتماعی ایجاب می‌کند که مالیات به شکلی وضع شود که از مجموع درآمد مثلًا فقط صدی پنج آن به دست مالک اصلی برسد و صدی نود و پنج گرفته شود، باید چنین کرد و حتی اگر مصلحت جامعهٔ اسلامی اقتضا می‌کند که از یک مالک به طور کلی سلب مالکیت شود، [حاکم شرعی] تشخیص داد که این مالکیت که به این

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۳۳۳

شکل درآمده غدهٔ سرطانی است، به خاطر مصلحت بزرگتر می‌تواند چنین کاری را بکند.

این کبرای کلی. خیال نکنید که در این کبرای کلی کسی شک دارد. هیچ فقیهی در این کبرای کلی شک ندارد که به خاطر مصلحت بزرگتر اسلام باید از مصلحت کوچکتر دست برداشت و به خاطر مفسدهٔ بزرگتری که اسلام دچارش می‌شود، باید مفسده‌های کوچکتر را متحمل شد. در این مطلب احدی شک ندارد. اگر می‌بینید عمل نمی‌شود، به اسلام مربوط نیست؛ یا به این [دلیل] است که فقیه زمان مصالح را تشخیص نمی‌دهد یا فقیه زمان خوب تشخیص می‌دهد ولی از مردم می‌ترسد، جرأت نمی‌کند. بازهم تقصیر اسلام نیست، فقیه شهامتی را که باید داشته باشد ندارد. ولی حکم اسلام این است. اسلام چنین راه درستی را باز کرده است.

پس ببینید اینها تغیّرهایی است در داخل قوانین اسلام به حکم خود اسلام، نه تغییری که دیگری بخواهد بدهد؛ نسخ نیست، تغییر قانون است به حکم قانون.

قوانین کنترل‌کننده

راه دیگر- که چیز عجیبی هم هست- این است که در متن قوانین اسلام یک سلسله قوانین وضع شده که کارشان کنترل قوانین دیگر است. من خیال نمی‌کنم که در هیچ سیستم قانونگذاری دیگری چنین تعبیهٔ بسیار عالی در متن خودش شده باشد که آن را قابل انعطاف کند. در مقالاتی که در مجلهٔ زن روز می‌نوشتم، سه مقاله تحت عنوان «اسلام و مقتضیات زمان» نوشتم. آنجا تعبیر کردم که اسلام برای این قوانین کنترل‌کننده، حق وتو قائل شده است.

فقها تعبیر بسیار زیبایی پیدا کرده‌اند که از شیخ انصاری است. از زمان ایشان در طرز استنباط، تغییرات بسیاری پیدا شده است.

آنچه هم که ایشان گفته، کشف است؛ چیزی از خودش جعل نکرده است.

قبـل از ایشـان قوانینی را که نـاظر به یکـدیگر بودنـد فقط به دو سه شـکل بیان می‌کردنـد، می‌گفتنـد اگر قانونی با قانون دیگر تصادم داشته باشد، یا به شکل نسخ است که آن را نسخ می‌کند یا به شکل تخصیص است [و یا به شکل تقیید.].

تخصیص یعنی از عموم و کلیت آن قانون بعضی افراد استثنا می‌شوند. مثالی که خودشان ذکر می‌کنند- که مثال شرعی نیست، مثال عرفی است- این است که اگر

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج‏۲۱، ص: ۳۳۴

[شـارع] گفت: «اکْرِمِ الْعُلَمـاءَ» علمـا را احـترام کن؛ وقـتی که گفت عـالم، این عمـوم دارد و هر عـالمی را [دربر] می‌گیرد. بعد می‌آید در میان عالمها یک عده را استثنا می‌کند، مثلًا می‌گوید: الّا موسیقی‌دانان. این استثناست. این را «تخصیص» می‌گویند.

تقییـد بـا تخصـیص نزدیک است ولی عین آن نیست. می‌گفتنـد مثل اینکه [شارع] یک طبیعتی را ذکر می‌کنـد، می‌گویـد اگر فلان عمل را مرتکب شدی کفّاره بده.

کفّارات این است که بنـده آزاد کنی. بعـد در یک دلیل دیگر برای بنـده یک صـفت ذکر می‌کنـد، می‌گوید بندهٔ مؤمن آزاد کن. آنجا گفته بنده آزاد کن، مطلق گفته است. اینجا می‌گوید: بندهٔ مؤمن آزاد کن، یعنی صفت برایش ذکر کرده. این تقیید است. دیگر بیش از این نمی‌گفتند.

شیخ انصاری گفت: نه، گاهی دلیلی بر دلیل دیگر حاکم است؛ نه ناسخ او، نه مخصّـِص او و نه مقیّد اوست، حاکم بر اوست و بر او حکومت می‌کنـد. حکومت، نوعی تفسیر است، به شـکل دیگری است، روحش همان روح تخصـیص و تقییـد است ولی زبـانش با آن فرق می‌کنـد. مثلًا می‌گویـد: هر عالمی را اکرام کن. بعـد نمی‌آیـد اسـتثنا کنـد بگویـد: مگر علمای نحو را، بلکه اینجور می‌گوید: نحوی که عالم نیست.

مثـال بهترش این است که [شارع] می‌گویـد: اگر در نماز، شک بین اقلّ و اکثر کردی، بنا را بر اقلّ بگـذار، بعـد هم چنین نماز احتیاطی انجام بده. بعد می‌گوید: ولی شک کثیرالشک که شک نیست. نمی‌گوید: الّا کثیرالشک، می‌گوید: شک کثیرالشک که شک نیست. اصلًا انکار می‌کند که این شک باشد. نمی‌خواهد بگوید واقعاً شک نیست، بلکه زبانش زبان انکار است.

بعد [شـیخ انصاری] گفت: ما بسـیاری از چیزها در لسان اسـلام داریم که زبانش زبان تفسـیر است. حال در زبان تفسیر، گاهی فردی را موضوعاً خارج می‌کند و گاهی فردی را موضوعاً داخل می‌کند.

در قـدیم هم قواعـد کنـترل‌کننـده را کشـف کرده بودنـد، ولی طرز تصرف قواعـد کنـترل‌کننـده را به این صـورت (به شـکل حکومت) بیان نمی‌کردند، به نحو دیگری می‌گفتند.

اسـلام قاعـده‌ای به نام «لا ضـرر» و قاعـده‌ای به نام «لا حرَج» وضع کرده است. این قاعده بر تمام قواعد و قوانینی که اسـلام در عبادات، معاملات و در هر مورد وضع کرده حاکم و ناظر است. در یک جا می‌گوید: إِذا قُمْتُمْ إِلَی الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج‏۲۱، ص: ۳۳۵

وُجُوهَکُمْ وَ أَیْدِیَکُمْ إِلَی الْمَرافِقِ «۱» خواستیـد نماز بخوانید، وضو بگیرید. این قانونی است در عبادت. جای دیگر می‌گوید: ما جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الـدِّینِ مِنْ حَرَجٍ «۲» و یک جا می‌گوید: «لا ضَـرَرَ وَ لا ضِـرارَ فِی الْاسْـلام «۳»» در اسـلام ضرر و ضرار نیست. گفته مـا وضو بگیریم. من اگر بخواهم آب به دستم بزنم برایم ضـرر دارد. «لاـ ضـرر» می‌گویـد: وضو نگیر، یعنی اینجا قانون وضـو را کنـترل و محـدود می‌کنـد. آیـهٔ دیگر می‌گویـد: کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصِّیامُ کَما کُتِبَ عَلَی الَّذِینَ مِنْ قَبْلِکُمْ «۴». «لا ضـرر» می‌گوید: ولی نه ضرر، یعنی آن قانون را محدود می‌کند به آنجا که روزه برای من ضرر نداشته باشد.

ممکن است بگویید نظر افراد در تشخیص ضرر فرق می‌کند. این غیر از آن است که واقعیت زمان متغیر باشد. یک وقت است که اطبا یا خود شخص درک نمی‌کند که روزه برای او ضرر دارد، یک روزی کس دیگری درک می‌کند. یک دهاتی تا وقتی که روزه او را بیهوش نکند و به تب چهل درجه گرفتار نشود فکر نمی‌کند برایش ضرر دارد، اما یک نفر طبیب متخصص ممکن است بگوید: آقا، این روزه‌ای که تو امروز می‌گیری و هیچ دردی هم احساس نمی‌کنی برایت ضرر دارد. من می‌دانم که تو زخم معده داری، امروز که روزه بگیری دو ماه دیگر اثر ضرر روزه برایت پیدا می‌شود. پس این روزه برای تو ضرر دارد. یک قدری تشخیصش عمیق‌تر و دقیق‌تر است. ولی به هر حال اسلام گفته اگر روزه ضرر داشته باشد [حرام است.].
این قواعد کنترل‌کننده (قاعدۀ «حرج» و قاعدۀ «ضرر» و یک سلسله قواعد دیگر) قوانین را کنترل می‌کند و لذا در موارد مختلف تغییر می‌دهد. در یک زمان ممکن است دستوری به حکم قانونِ «ضرر» یا به حکم قانون «حرج» برداشته شود.
در یک مکان در شرایط مختلف ممکن است [بعضی دستورات به حکم این قوانین] برداشته شود.
این هم عاملی است که نرمش و انعطافی در قانون اسلام ایجاد می‌کند و آن را با شرایط مختلف، قابل انطباق می‌کند. [اسلام] سرسختی نشان نمی‌دهد [که بگوید

---

(۱) مائده/ ۶

(۲) حج/ ۷۸

(۳) [حدیث نبوی]

(۴) بقره/ ۱۸۳

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۳۳۶

وقتی] گفتم وضو، بمیر و بدم باید وضو را بگیری؛ وقتی گفتم روزه، بمیر و بدم روزه را بگیر؛ وقتی گفتم نماز، بمیر و بدم نماز بخوان. نه، اینجور نیست.
عامل دیگر، اختیارات حاکم شرعی است. بلاتشبیه همین‌طور که در قوانین بشری می‌بینید در اکثر کشورها قوانین را قوّۀ مقنّنه وضع می‌کند و در اختیار قوّۀ مجریه می‌گذارد ولی در مواردی مصلحت چنین اقتضا می‌کند که برای همیشه یا به طور موقت قوّۀ مقنّنه اختیار را به قوّۀ مجریه بدهد و بگوید این را در اختیارات خودت عمل کن «۱» یا در بعضی از قوانین دنیا در برخی مسائل به طور کلی به یک مقام اختیارات می‌دهند، مثل اختیاراتی که رئیس جمهور آمریکا به حسب قوانین دارد مگر اینکه بعد کنگره آن اختیارات را از او بگیرد؛ ابتدائاً اختیارات را به او می‌دهند؛ در اسلام نیز یک سلسله اختیارات به پیغمبر داده شده؛ وحی به پیغمبر اختیار داده نه اینکه در آنجا بالخصوص وحی نازل می‌شود. در مسائل ادارۀ جامعۀ اسلامی غالباً چنین است، پیغمبر طبق اختیارات خودش عمل می‌کند. و لهذا مجتهد باید تشخیص بدهد کدام کار پیغمبر به وحی بوده و کدام کار پیغمبر به موجب اختیار او، که چون به موجب اختیار خود پیغمبر بوده تابع زمان خود پیغمبر است، زمان که عوض شد ممکن است اینجور نباشد.
مثال متعه را عرض کردم. اهل تسنن این مطلب را قبول کرده‌اند و در صحیح مسلم و صحیح بخاری و مخصوصاً در صحیح مسلم زیاد این روایات هست که پیغمبر اکرم در کجا متعه را اجازه داد، در کجا منع کرد، دومرتبه اجازه داد، دومرتبه منع کرد. این دلیل آن است که اصل این کار جایز بوده و از نوع زنا نبوده چون اگر از نوع زنا بود محال بود که پیغمبر اجازه بدهد، زیرا اسلام زنا را حرام کرده است. پس معلوم می‌شود در ردیف زنا نبوده، امری بوده که به حسب اصل شرع جایز بوده و در مورد

یک امرِ جایز است که پیغمبر می‌تواند تحلیل و تحریم کند؛ یعنی یک جا آن را منع کند و جای دیگر اجازه بدهد. وقتی اجازه می‌دهد، به طبع اولش اجازه داده. وقتی منع کرده، مصلحت اقتضا کرده که آن را منع کند.

این اختیارات از پیغمبر به امام منتقل می‌شود و از امام به حاکم شرعی

---

(۱) خیلی اوقات دیده‌ایم که مجلس یا مجلسین، اختیاراتی به دولت می‌دهند؛ یعنی دیگر قانون وضع نمی‌کنند، می‌گویند تو اینجا با تشخیص خودت عمل کن. اصل کار منطقی است، من به موردش کار ندارم.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۳۳۷

مسلمین.

بسیاری از تحریمها و تحلیلهایی که فقها کرده‌اند- که همه هم امروز قبول دارند- بر همین اساس بوده است. میرزای شیرازی به چه مجوّز شرعی تنباکو را تحریم کرد، آن هم تحریم موقت؟ اگر کشیدن تنباکو حرام بود، همیشه حرام است، چرا می‌گوید «الیوم حرام است»؟ «الیوم» «۱» ندارد، «الامس» «۲» هم همین جور بوده. و چرا بعد از مدتی خودش تحلیل کرد؟ این به موجب آن بود که میرزای شیرازی می‌دانست که حاکم شرعی یک سلسله اختیارات دارد و به موقع می‌تواند از آن استفاده کند؛ به موقع می‌تواند امری را که در اصل شرع حرام نشده، یا لااقل فقیه دلیلی بر حرمتش ندارد، در مورد بالخصوص تحریم کند (که این غیر از آن است که در موردی که دلیل بر حرمتش دارد، به خاطر مصلحت مهمتر تحلیلش می‌کند. آن داخل باب تزاحم می‌شود). یک امری که در اصل شرع هیچ دلیلی بر حرمت یا وجوبش نیست، نه حرام است نه واجب، امر مباحی است، فقیه به موجب اختیارات خودش می‌تواند آن را تحریم کند، که مرحوم آقای نائینی در رسالهٔ «تنبیه الامّة و تنزیه الملّة» روی این مسأله [بحث کرده است.] «۳»

---

(۱) [امروز]

(۲) [دیروز]

(۳) [کمی از آخر این جلسه روی نوار ضبط نشده است.]

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۳۳۸

جبر تاریخ از دو دیدگاه

اشاره

همان‌طور که عرض کرده‌ایم بحث ما دربارهٔ اسلام و مقتضیات زمان در دو بخش بیان می‌شود؛ چون اشکالی که در این بحث هست، اشکال هماهنگی یک امر ثابت در ذات خود (یعنی اسلام) و یک امر متغیر در ذات خود (یعنی مقتضیات زمان) است. همهٔ اشکالها از اینجا پیدا می‌شود.

بحثی دربارهٔ اسلام باید بشود که آیا اینچنین است؟ آیا اسلام- که مسلّم یک دین جاویدان و ثابت به معنی غیر قابل نسخ است- وضع داخلی آن به گونه‌ای هست که بدون آنکه نسخی در کار باشد، به طور خودکار و به اصطلاح دینامیک، خودش در درون خودش تغییراتی بپذیرد و خود به خود تغییراتی بدهد که با تکامل زمان جور در بیاید؟ آیا اسلام دارای چنین وضعی

هست یا نیست؟ این بخش اول بحث ما بود که بحث کردیم و نتیجه گرفتیم که هر تغییری مستلزم نسخ نیست و می‌تواند قانونی در درون خودش تحت یک سلسله اصول ثابت، وضع متغیری را پیش‌بینی کند.

بخش دوم بحث ما راجع به اصل دوم یعنی زمان است. در اشکال چنین فرض شده بود که مقتضیات زمان صد درصد متغیر است و نمی‌تواند ثابت باشد و زمان، هیچ چیزی را جاوید نگه نمی‌دارد و نمی‌گذارد جاوید بماند. تنها اصلی که در جهان

جاوید است این است که هیچ چیز جاوید نیست.

راجع به آن اصل ثابت بحث کردیم و نتیجه گرفتیم که اینجور نیست که اسلام مقرراتش ثابت باشد، به معنی اینکه در درون خودش تغییر نپذیرد. پس، از آن طرف قابلیت انعطافی ثابت شد.

در مورد زمان چطور؟ آیا ما باید این اصل را به همین کلیت و عمومیت بپذیریم که زمان همه چیز را کهنه می‌کند؟ یعنی این اصلِ تولد و بعد رشد و بعد کهنگی و پیری و بعد مردن و فنا و از بین رفتن، اصلی است که در این جهان بر همه چیز حاکم است؟ یا اینکه اینجور نیست، فقط دربارهٔ پدیده‌ها (یعنی ترکیبات مادی جهان) این‌طور است. ما هیچ پدیده‌ای از پدیده‌های جهان به معنی یک پدیدهٔ طبیعی و مادی نداریم که چنین نباشد. ولی سخن ما دربارهٔ یک پدیده نیست، دربارهٔ قانون است.

آیا ایدئولوژی هم کهنه می‌شود؟

قبلًا عرض کردم که یک وقت سخن ما مثلًا در این باره است که آیا پیغمبر برای همیشه در جهان باقی است یا نه؟ بدیهی است که نه، پیغمبر هم موجودی است از موجودات این جهان، دیر یا زود می‌میرد: إِنَّکَ مَیِّتٌ وَ إِنَّهُمْ مَیِّتُونَ «۱». اما یک وقت سخن دربارهٔ نفس اسلام است به عنوان یک قانون، یعنی به عنوان یک دستگاه فکری که دارای یک سلسله معارف و جهانبینی‌ها و یک سلسله مقررات عملی- تربیتی است و به اصطلاح به عنوان یک ایدئولوژی. آیا یک ایدئولوژی هم حتماً باید سرنوشت پدیده‌های جهان را داشته باشد؟

این را باز باید در دو قسمت بحث کنیم: یکی آن نظریات کلی‌ای که می‌گویند ایدئولوژی هم نمی‌تواند برای همیشه باقی بماند، یعنی همهٔ ایدئولوژیها هم همان سرنوشتی را دارند که پدیده‌ها دارند. البته اینجا بحث خیلی جنبهٔ کلی پیدا می‌کند.

ما باید ببینیم این اصل کلی درست است یا درست نیست. قسمت دوم این بحث، بحث جزئی است یعنی انگشت گذاشتن روی مسائلی مشخص است- که این مهمتر و عمده‌تر است- و آن این است که ما نه روی این اصل کلی که «هر ایدئولوژی

---

(۱) زمر/ ۳۰

محکوم به زوال و فنا و نیستی است» بحث می‌کنیم، بلکه روی این بحث می‌کنیم که فلان مقرّره از مقررات اسلام متناسب با شرایط و اوضاع خاصی از زندگی بشر است، آن شرایط تغییر کرده، پس آن مقرّره دیگر نمی‌تواند وجود داشته باشد. این بود که روز اول هم عرض کردیم که باید رفت دنبال مثالها و مصداقها، و مسائل باید به طور جداگانه مطرح بشود.

نظر مارکسیسم

اول آن بحث کلی را عرض می‌کنیم. نظریه‌ای که بیش از هر نظریهٔ دیگری لازمه‌اش این است که هیچ ایدئولوژی‌ای ثابت و دائم و جاوید نباشد، نظریهٔ مارکسیستها و به طور کلی نظریهٔ ماتریالیستهاست دربارهٔ انسان از دو نظر: یکی از نظر خواسته‌های انسان و به عبارت دیگر غرایز اصلی انسان، و آن اینکه انسان- که بدون شک تاریخ را انسان به وجود می‌آورد- تحت چه نیرویی است؟ یعنی نیروهای اصلی حاکم بر غرایز انسان چیست؟ و دیگر از نظر فکر انسان که آیا نفس فکر، یک پدیدهٔ مادی و تابع قوانین مادی عالم است که با تغییر شرایط مادی جبراً فکر هم باید تغییر کند؟ و به اصطلاح عقل به هیچ عنوان اصالت ندارد؟ از ماده و شرایط مادی استقلال ندارد که با تغییر شرایط مادی، عقل و فکر یا اصول عقلانی و اصول فکری ثابت باشند؟.

می‌دانیم که مارکسیستها بر اساس نظریهٔ ماتریالیستی خودشان از دو نظر [قائل به جبر تاریخ هستند]: هم از این نظر که انسان را یک موجود صد درصد مادی می‌دانند و هم از این نظر که انسان را از نظر خواسته‌ها مادی می‌دانند؛ یعنی خواسته و هدف اصلی انسان در جهان و زندگی همان منافع است؛ انسان بالضروره و به حکم سرشت خودش منفعت جو و منفعت‌پرست آفریده شده. البته منفعت را می‌توانیم به یک معنایی تعمیم بدهیم، یعنی «خیر» ولی مقصود آن خیری که حکما می‌گویند نیست که آن را حتی به امور غیر مادی تعمیم می‌دهند [بلکه مقصودشان] همان اموری [است] که قابل تبدیل و مبادله است؛ یعنی امور مادی، اموری که بشود با پول خرید و فروخت و تبدیل کرد و خلاصه امور اقتصادی. هر چیز دیگر که شما فکر کنید از قبیل فرهنگ، اخلاق، دین، هنر، هیچ یک از اینها برای انسان اصالت ندارد، بلکه اینها طفیلیهایی هستند برای مسائل اقتصادی بشر. زیربنا مسائل اقتصادی

است و اینها روبناست، در واقع تجلیاتی است از آن خواسته‌ها و از آن زیربنا و از آن تشکیلاتی که بر زندگی مادی بشر حکمفرماست، و چون شرایط مادی زندگی تغییر می‌کند [یعنی] زیربنا تغییر می‌کند، همه چیز تغییر می‌کند، فکر تغییر می‌کند، اصول فکری و حتی اصول اولیهٔ فکری عوض می‌شود. اصول اولیهٔ فکر انسان- که آنها را بدیهیات اولیه می‌شمارد- اصالتی ندارد. آن زیربنا که تغییر کرد، اصول اولیه و ثانویهٔ فکر و قوانین و مقررات، خود به خود و جبراً- نه به طور اختیاری- عوض می‌شود، نمی‌تواند ثابت بماند. وجدان انسان- چه وجدان فلسفی‌اش، چه وجدان اخلاقی‌اش، چه وجدان هنری‌اش و هر وجدانی که برای انسان در نظر بگیرید- با تغییر شرایط اقتصادی تغییر می‌کند و طبعاً مقرراتی که انسان در هر زمینه وضع بکند از جمله در زمینهٔ خود اقتصاد، شرایط که عوض می‌شود، مقرراتی که متناسب با شرایط قبلی است باید عوض شود و سایر چیزها هم خود به خود تغییر می‌کند.

این همان چیزی است که اینها امروز از آن به «جبر تاریخ» تعبیر می‌کنند.

راجع به جبر تاریخ کلمه‌ای عرض می‌کنم. جبر تاریخ یعنی ضرورتی که لازمهٔ شرایط تاریخی است. این همان پیاده شدن قانون علیت در تاریخ و سرگذشت بشر است. مثلاً یک وقت هست که شما می‌خواهید قانون علیت را در مسائل جوّی پیاده کنید، این جبر در مسائل جوّی است. قانون علیت یعنی هر معلولی تابع شرایط خاص و علل معین است که با پیدایش آن علل، پیدایش آن معلول قطعی و ضروری و حتمی و لا- یتخلّف است و با نبودن آن علل، پیدایش آن معلول محال و ممتنع است. این، معنی جبر و قانون علیت.

یک وقت ما قانون علیت را در مسائل جوّی پیاده می‌کنیم، یک وقت در معادن پیاده می‌کنیم، یک وقت در گیاهان و یک وقت در حیوانات. یک وقت هم هست که آن را در زندگی انسان پیاده می‌کنیم. در این صورت اگر آن را به مفهوم مطلق در

نظر بگیریم، حرفی است غیر قابل انکار؛ یعنی تاریخ انسان از قانون علیت خارج و مستثنی نیست.

اینکه قرآن مجید در مورد سنتها [سخن می‌گوید] و بالخصوص که سنتها را در تاریخ بشر پیاده می‌کند و می‌گوید: فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللّهِ تَبْدِیلًا وَ لَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللّهِ تَحْوِیلًا «۱»

(۱) فاطر / ۴۳

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۳۴۲

این تعبیر دیگری است از همان جبر تاریخ، یعنی سنن لایتغیّر در زندگی بشر. اینکه قرآن می‌گوید: إِنَّ اللّهَ لا یُغَیِّرُ ما بِقَوْمٍ حَتّی یُغَیِّرُوا ما بِأَنْفُسِهِمْ «۱» که سرنوشت بشر را به وضع روحی و فکری و اخلاقی خود بشر مربوط می‌کند و [می‌گوید] تا این تغییر نکند محال است آن تغییر بکند، تعبیر دیگری است از جبر تاریخ.

این مطلب به صورت کلی مورد قبول است، ولی تلقی افراد از جبر تاریخ از دو نظر مختلف است: یکی از این نظر که علل حاکم بر تاریخ چیست؟ آن کسی که علت حاکم بر تاریخ را فقط مادیات می‌داند، جبر تاریخ را هم فقط جبر مادی می‌داند.

ولی اگر ما معتقد شدیم که عوامل حاکم بر تاریخ منحصر به جنبه‌های مادی و بالخصوص اقتصادی زندگی بشر نیست و جنبه‌های معنوی (معنوی در مقابل این مادی) «۲» و عوامل دیگری هم در گردش تاریخ نقش دارند، بازهم قائل به جبر تاریخ هستیم ولی این جبر منحصر به جبر مادی نیست. بنابراین ما جبر تاریخ را نفی و انکار نمی‌کنیم، ولی اگر جبر تاریخ به مفهوم جبر مادی اقتصادی تاریخ و خلاصه جبر اقتصادی باشد، قابل مناقشه است.

دیگر اینکه معنای جبر تاریخ این است که تا علل تاریخی هستند، معلولات تاریخی هم جبراً وجود دارند. آن علل تاریخی که از میان رفت، معلولات تاریخی هم جبراً از میان می‌روند. ولی خود علل تاریخی چه وضعی دارد؟ آیا علل تاریخی همیشه متغیر است یا علل تاریخی ثابت هم داریم؟.

اگر ما یک سلسله علل تاریخی ثابت ناشی از سرشت انسان داشته باشیم، قائل به سرشت برای انسان بشویم و این سرشت را ثابت بدانیم و طبعاً این سرشت ثابت تأثیری در سرنوشت انسان داشته باشد، در این صورت جبر تاریخ ثبات را ایجاب می‌کند نه تغییر را؛ یعنی چنین نیست که باز ما خیال کنیم لازمهٔ جبر تاریخ حتماً تغییر است. معنای جبر تاریخ همان قانون علیت است. معلول تا علتش باقی است، باقی است؛ علتش که معدوم شد، قطعاً معدوم می‌شود.

حال ما ببینیم علل تاریخی چه وضعی دارند. بدون شک بعضی از علل تاریخی متغیر و بعضی از علل تاریخی ممکن است ثابت باشند. از کلمهٔ «تاریخ»

(۱) رعد/ ۱۱

(۲) [مقصود جنبه‌های معنوی در مقابل جنبه‌های اقتصادی است.]

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۳۴۳

نباید حتماً مفهوم تغیّر را فهمید. علل تاریخ یعنی علل حاکم بر زندگی بشر در تاریخ.

نظر راسل

به نظر می‌رسد که نظریهٔ مارکسیستها یعنی جبر تاریخ، آن هم جبر مادی تاریخ و جبر مادی اقتصادی، به هیچ وجه قابل قبول

نباشد. این را دیگران هم که حتی مادی فکر می‌کردند، قبول نکرده‌اند از جمله راسل. راسل آدمی است که مسلّم مادی فکر می‌کند ولی به این نظریه انتقاد می‌کند و می‌گوید نظریهٔ درستی نیست. او می‌گوید سه عامل هستند که از نظر حکومت بر زندگی بشر اصیلند و طبعاً هر سه صلاحیت دارند که زیربنای مسائل زندگی بشر قرار گیرند. یکی از آنها همین منافع اقتصادی بشر است و یکی دیگر مسئلهٔ جنسی است «۱». می‌گوید عامل جنسی (یا بگوییم غریزهٔ جنسی) یک غریزهٔ اصیل در بشر است و در بسیاری از موارد تقدّم و حکومت پیدا می‌کند، یعنی عامل اقتصادی را از میدان بیرون می‌برد و بسیاری از پدیده‌ها، حوادث و جریانهای تاریخی معلول این غریزهٔ بشر است. عامل دیگر برتری طلبی است، عامل قدرت طلبی و به مفهوم اخلاقی خودمان جاه طلبی.

جاه طلبی یک عامل اصیل در بشر است. یعنی اینجور نیست که بشر مقام و قدرت را برای تأمین منافع اقتصادی می‌خواهد؛ خیر، انسان مقام و قدرت را به خاطر خود قدرت و به خاطر خود جاه می‌خواهد. بسیاری از حوادث جهان معلول این خواهش بشر است. ما نمی‌توانیم حملهٔ اسکندر به ایران و مصر و فتوحاتش را تنها معلول عوامل اقتصادی آن روز یونان بدانیم. عامل جاه طلبی اسکندر اگر نقش اول را در این حوادث نداشته، مسلّم بی‌تأثیر هم نبوده است. نمی‌شود تاریخ را یک شاخه‌ای توجیه کرد؛ یعنی تنها یک ریشه و یک شاخهٔ اساسی داشته باشد و شاخه‌های دیگر همه فرع آن یک شاخه باشند. اینجور نیست، این ساده گرفتن قضایاست.

این دو عامل دیگر را راسل هم قبول دارد. غیر از اینها باز عوامل دیگری هست که ما از نظر علمی نمی‌توانیم آنها را ندیده بگیریم. بوعلی در نمط هشتم

---

(۱) مسئلهٔ جنسی، مسلّم در مارکسیسم مطرح نبوده است.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۳۴۴

اشارات بحثی دارد که البته دربارهٔ عوامل محرّک تاریخ نیست، بلکه تحت عنوان دیگری است ولی این نتیجه را می‌دهد. لذتهای بشر را تقسیم‌بندی و درجه‌بندی می‌کند، می‌گوید: نمی‌شود لذتهای بشر را به مطعوم و منکوح و ملبوس و امثال اینها محدود کرد، چیزهای دیگری وجود دارد که ارزش آنها برای بشر کمتر از اینها نیست و در بسیاری از موارد، انسان این چیزها را فدای آنها می‌کند از جمله شرافت و عزّت و آزادگی.

این خودش یک ارزشی برای بشر و عاملی در زندگی اوست. چه بسا انسان منفعتی مادی، پول و ثروت و اینجور چیزها برایش پیش بیاید ولی چون حس و عاطفهٔ شرافت طلبی و آزادگی طلبی‌اش جریحه‌دار می‌شود، از آن صرف نظر می‌کند، آن را فدای این می‌کند. یا عواطف اخلاقی و نوع دوستی، اینکه انسان در زندگی ایثار بکند یعنی دیگری را بر خودش مقدّم بدارد، همان چیزی که قرآن دربارهٔ انصار می‌فرماید: وَ یُؤْثِرُونَ عَلیٰ أَنْفُسِهِمْ وَ لَوْ کانَ بِهِمْ خَصٰاصَةٌ «۱» یا دربارهٔ امیر المؤمنین [و حضرت زهرا و حسنین علیهم السلام می‌فرماید:] وَ یُطْعِمُونَ الطَّعٰامَ عَلیٰ حُبِّهِ مِسْکِیناً وَ یَتِیماً وَ أَسِیراً «۲». ایثار، فداکاری، خود را به نحوی از انحاء فدای نوع کردن و به عبارت دیگر نوع دوستی، برای بشر یک ارزشی است که انسان منافع مادیش را فدای اینها می‌کند. علائق و عواطف خانوادگی به معنی فرزند دوستی، پدر دوستی، مادردوستی، خواهردوستی یا برادردوستی، خودش مسئله‌ای است. آیا واقعاً انسان بچه‌اش را به خاطر منافع اقتصادی دوست دارد؟ یا پدرش را که دوست دارد به خاطر منافع اقتصادی دوست دارد؟ یا برادر و خواهرش را؟ و چقدر از جریانهای تاریخی را همین عوامل به وجود آورده؛ یعنی مسیر تاریخ عوض شده به خاطر اینکه یک صاحب قدرت می‌خواسته بچه‌اش را به نوایی برساند.

معاویهٔ بن ابی سفیان در عین علم و شناسایی کامل پسرش که می‌داند او همان لیاقت خودش را هم ندارد، تحت تأثیر این عاطفه او را جانشین خود می کند. خود این بچه دوستی مسئله‌ای است در زندگی بشر.

همین‌طور است عواطف دینی. نه بخواهیم روی منطق دینی [این حرف را]

---

(۱) حشر / ۹

(۲) دهر / ۸

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۳۴۵

بگوییم؛ تاریخ را مطالعه کنید. آیا خود عواطف دینی، مستقل از منافع اقتصادی و جنسی و جاه طلبی‌ها و اینجور چیزها، بر زندگی بشر حکومتی نداشته است؟ خود تاریخ حکایت می کند که بسیاری از اوقات، جریانهای دینی علی رغم منافع اقتصادی پیش می‌روند. خود همین [مسئله‌ای است] که انسان موجودی ایدئولوژیست است یعنی یک موجود عقیده‌ای است، تا آنجا که می گوید: «انَّ الْحَیاةَ عَقیدَةٌ وَ جِهادٌ «۱»» اصلًا زندگی انسانی این است که انسان عقیده‌ای داشته باشد و در راهش جهاد کند، و این را که انسان در خدمت عقیده‌اش نباشد و فقط در خدمت منافعش باشد دون شأن انسانیت تلقی می کنند.

بنابراین ما جبر تاریخ را به صورت جبر مادی اقتصادی که اسّ اساس، مسائل و شرایط اقتصادی است و چون شرایط اقتصادی جبراً تغییر می کند پس همه چیز باید تغییر بکند، هنوز نتوانسته‌ایم بپذیریم. البته شکی نیست که عوامل اقتصادی از اساسی‌ترین عوامل زندگی بشر است، یعنی بشر نمی‌تواند بی‌اعتنا به این مسائل زندگی کند. این شاید با مفاهیمی که ما خیلی اغراق‌آمیز می گوییم، جور در نیاید ولی می‌بینیم همین اسلام که به عوامل معنوی، به ایمان و اینجور مسائل و افرادی که در راه ایمان و فی سبیل اللّه جهاد می کنند این همه اهمیت می‌دهد و واقعاً جهادهایی را جهاد فی سبیل اللّه- نه فی سبیل شکم، نه در سبیل منافع اقتصادی- تعبیر می کند، در عین حال دربارهٔ اینکه معاش و زندگی از ضرورتهای زندگی بشر است و انسان نمی‌تواند برای همیشه از آن شرایط سرپیچی کند [سخن می گوید.]

همهٔ افراد بشر برای همیشه نمی‌توانند از این شرایط سرپیچی کنند. اگر هم یک فرد سرپیچی کند، همهٔ افراد اینجور نیستند. اگر هم جامعه‌ای موقتاً سرپیچی کند، برای همیشه نمی‌تواند. «مَنْ لاـ مَعاشَ لَهُ لا مَعادَ لَهُ» یک اصل بسیار اساسی است. در کافی این حدیث هست که پیغمبر اکرم می‌فرمود: «اللّهُمَّ بارِکْ لَنا فِی الْخُبْزِ» خدایا نان را بر ما مبارک بگردان، «لَوْ لَا الْخُبْزُ ما صَلَّینا وَ ما تَصَدَّقْنا وَ لا صُمْنا» اگر ما نان نداشتیم نمی‌توانستیم نماز بخوانیم، نمی‌توانستیم روزه بگیریم، نمی‌توانستیم تصدّق بدهیم.

مولوی عارف قلندر هم می گوید: «آدمی اول اسیر نان بود». اولی که او می گوید،

---

(۱) [استاد شهید در کتاب انسان کامل در اینکه این جمله حدیثی از امام حسین علیه السلام باشد اظهار تردید کرده‌اند.]

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۳۴۶

یعنی انسان قبل از هر چیز این نیاز را احساس می کند.

پس ما نمی‌خواهیم حکومت عامل اقتصادی را نفی کنیم. ما می‌خواهیم حصر این عامل را نفی کنیم و این اصالت مطلق را که همهٔ عوامل دیگر بر روی این عامل بنا شده‌اند و به خاطر آن به وجود آمده‌اند و کوچکترین تکانی که این عامل بخورد، همهٔ آنها تکان می‌خورند. اینجور نیست. ممکن است شرایط اقتصادی تکان بخورد و شرایطی که روی اساسهای دیگری بنا شده

تکان نخورد، چون آن اساسهای دیگر ثابت است. ممکن است شرایط اقتصادی به خاطر ارتباط و پیوستگی، علت تغییر سایر شرایط بشود. ممکن هم هست آن شرایط، علت تغییر این شرایط بشود. هر دوی اینها هست. مثلًا ممکن است عقیده و ایمان، شرایط اقتصادی را تابع خودش قرار بدهد.

اینجا ما عبارتهایی از کتاب بعثت و ایدئولوژی آقای مهندس بازرگان نقل می‌کنیم. نویسنده مطلبی راجع به ایدئولوژیهای محدود بشر می‌گوید که حرف درستی است. سخن ایشان بر این اساس است که ایدئولوژیها بر دو قسم است (و این مطلبی است که ما هم قبول داریم). بعضی از ایدئولوژیها یا طرحها اصلًا مربوط به شرایط خاص زندگی است، نظیر اینکه الآن تهران دچار مشکل ترافیک است «۱»، کسی طرحی برای حل آن تهیه می‌کند. البته او هیچ وقت نمی‌تواند ادعا کند که طرح من طرحی است که برای همهٔ زمانها و مکانها درست است، در بمبئی هم همین طرح را اجرا کنید، صد سال دیگر هم همین طرح را اجرا کنید. نه، این درست نیست. این طرحی است مربوط به این شرایط زمانی و مکانی خاص. این شرایط که تغییر کرد طرح هم تغییر می‌کند.

ولی طرحهایی هست که اصلًا به این مشکلات مربوط نیست، به مشکلاتی در سطح کلی تری از زندگی بشر مربوط است که آنها ثابت است و تغییر نمی‌کند، آنها خطوط اصلی زندگی بشر است، نظیر اینکه آیا زندگی بشر باید بر اساس تساوی افراد باشد یا تبعیض؟ آیا باید حقوق افراد بشر بر اساس نژادها یا زبانها یا منطقه‌ها متفاوت باشد یا نه؟ باید جواب بدهیم، یا بگوییم بله یا بگوییم نه. حال اگر کسی گفت نه، می‌گوییم این جوابی است برای همهٔ زمانها و همهٔ مکانها. این را نمی‌شود با

---

(۱) این را ایدئولوژی نمی‌شود گفت، طرح می‌شود گفت.

طرحی که برای حل مشکل ترافیک به وجود آمده مقایسه کرد که ممکن است فقط ده سال درست باشد، بعد از آن درست نباشد.

راجع به ایدئولوژیهای بشر می‌گویند:

اندیشه‌ها و نظریات ابراز شده در عین آنکه با هم اختلاف فاحش و گاهی مخالفت دارند، ولی هرکدام در ظرف مکانی و زمانی خود و در چارچوبی که آنها را به وجود آورده است (که بسیاری از طرحها معلول شرایط خاص زمانی و مکانی هم هست) «۱» اگر نگوییم صد درصد درست و مفید بوده است ولی از جهات زیادی قابل دفاع بوده‌اند، اما خارج آن چارچوب یعنی در شرایط دیگر ارزش و اثر خود را از دست می‌دهند.

بعد وارد حرف کارل مارکس می‌شوند که گویا خودشان هم قبول ندارند. او این سخن را به صورت یک اصل کلی ذکر می‌کند، می‌گوید:

هیچ نوع نظم اجتماعی پیش از آنکه تمام نیروهای تولیدی مربوط به آن (چون پایه و اساس، نیروهای تولیدی است) ۲ به درجهٔ تکامل نرسیده‌اند از میان نمی‌رود، و هیچ‌گاه قبل از آنکه شرایط وجودی روابط در رحِم جامعهٔ سابق پخته و رسیده نشود، روابط تولیدی جدید و عالیتر به ظهور نخواهد رسید.

خود روابط تولیدی یک جریان علت و معلولی را طی می‌کند، همین‌طور که اینها دوره‌ها را از نظر اقتصادی تقسیم‌بندی کرده‌اند به دورهٔ اشتراک اولیه، بعد دورهٔ مالکیت و بردگی و فئودالیسم، بعد دورهٔ بورژوازی، دورهٔ کاپیتالیسم و بعد هم دورهٔ سوسیالیسم، که آن روابط تولیدی- که جبری و مادی و صد درصد خارج از اختیار بشر تغییر می‌کند «۳»- جریان خودش را

طی می‌کند.

---

(۱) (۱ و ۲). [عبارات داخل پرانتز از استاد شهید است.]

(۳) لازمهٔ حرفشان است، اگر چه قبول نمی‌کنند.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۳۴۸

این است که می‌گویند لازمهٔ حرف مارکسیسم جبر مطلق به معنی نفی اختیار است، جبری که حتی نقش بشر را به طور کلی به صفر می‌رساند، یعنی نقش آزادی فرد را بکلی به صفر می‌رساند.

لهذا بشریت همیشه تنها مسائلی را تحت نظر می‌گیرد که قادر به حل آن است، و یک مسأله تنها هنگامی به وجود می‌آید که شرایط مادی لازم برای حل آن نیز وجود پیدا کرده یا لااقل در شرف تشکیل و ایجاد است.

کلیِ اینها درست، ولی عمدهٔ مطلب این است که می‌خواهد بگوید آن شرایط مادی لازم همیشه به زمان خاص و مکان خاص محدود است.

یک روش تازهٔ تولید محصول که در یک محیط ایدئولوژیک خصمانه به وجود آید پایدار نبوده، پیش از آنکه نمو کند از میان می‌رود. اما فشار ایدئولوژی شایستهٔ سیستم قدیم بر دوش مردم روز به روز افزون می‌گردد تا به نقطهٔ غیر قابل تحمل نزدیک شده و وقت درهم شکستن آن فرا رسد.

عجیب این است که این آقایان که دربارهٔ همهٔ ایدئولوژیها و نظامها قائل به تغییر و عدم ثبات و جاودانگی هستند، راجع به ایدئولوژی خودشان چنین حرفی نمی‌زنند، در صورتی که این یک استثناست. می‌گویند- شاید درست هم هست؛ یعنی ما که می‌گوییم درست است، از حرف دیگران می‌گوییم درست است- بشر یک دوره‌های تاریخی را از نظر شرایط مادی زندگی طی کرده است. دورهٔ صیادی به عقیدهٔ اینها دورهٔ اشتراک اولیه بوده. بعد دورهٔ کشاورزی پیدا شد. در دورهٔ کشاورزی که مسئلهٔ زمین به وجود آمد و موضوع «اختصاص» پیدا شد، مالکیت به وجود آمد. مالکیت که به وجود آمد، به دنبال خود بردگی و اختلاف طبقاتی را به وجود آورد. بعد در شرایط دیگری بورژوازی به وجود آمد و الی آخر تا می‌رسد به دورهٔ سوسیالیسم. ولی چنین وانمود می‌شود که سوسیالیسم، دیگر آخرین دورهٔ بشر و نظام خاتم است. نمی‌گویند بعد از سوسیالیسم دورهٔ دیگری هم وجود دارد؛ نه، به اینجا که رسید به پایان رسیده است. به چه دلیل؟ همان‌طور که اشتراک اولیه

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۳۴۹

به حکم ضرورت به مالکیت تبدیل شد، از کجا که این اشتراک ثانوی که در سطح بالاتری است باز به یک نوع مالکیتی در سطح بالاتر منتهی نشود؟.

بعضی می‌گفتند: حرکت تاریخ حرکتی حلزونی است «۱»، یعنی حرکتی دایره‌ای است که در عین حال رو به بالاست؛ یعنی این شیء که حرکت می‌کند، به نقطهٔ اول می‌رسد ولی نه به عین نقطهٔ اول بلکه به محاذی نقطهٔ اول در سطح بالاتر، باز همین جور می‌آید در سطح بالاتر. [تاریخ مسیرش را] این گونه طی می‌کند.

از کجا که اشتراک دومرتبه به مالکیت فردی- ولی در سطح بالاتر و در شکل [کاملتری]- برنگردد؟ دربارهٔ هر فکری می‌گویند این فکر قابل کهنه شدن است الّا مارکسیسم. بازهم اینجا نقل کرده‌اند که:

فلسفه و تئوری در نظر لنین به منزلهٔ عقیده و مذهب است «۲». در کتاب مادیت و انتقاد تجربی در سال ۱۹۰۸ چنین می‌نویسد: شما نمی‌توانید حتی یکی از فرضیات اساسی یا یک جزء ذاتی از فلسفهٔ مارکسیسم را حذف کنید بدون آنکه ترک حقیقت

واقعی کرده باشید و بدون آنکه در آغوش دروغهای ارتجاعیون بورژوا قرار گرفته باشید. فلسفهٔ مارکس مانند یک قطعهٔ محکم پولاد است.

پس، از نظر این آقایان مارکسیسم لااقل در اجزاء ذاتی‌اش [ثابت است.] باز در همین کتاب نقل کرده‌اند که لنین بدون آنکه بگوید که من دارم تغییراتی در مارکسیسم می‌دهم، زیرکانه تغییرات زیادی در آن داده است ولی در عین حال باز این مطلب را قبول می‌کند که اصول مارکسیسم تغییرناپذیر است، مثل پولاد محکم است و تغییر نمی‌کند.

این استثنا از کجاست؟! اگر همه چیز تغییر می‌کند، پس مارکسیسم هم باید تابع شرایط تاریخی خودش باشد. شرایط تاریخی به عقیدهٔ شما نمی‌تواند ثابت بماند، پس مارکسیسم هم نمی‌تواند ثابت بماند. باز عبارات دیگری در این زمینه

---

(۱) [ویکو مورّخ ایتالیایی]

(۲) یعنی همین‌طور که مذهبیون مذهب را امری جاویدان و غیر قابل تغییر و نسخ می‌دانند، او هم مارکسیسم را چنین می‌داند.

گفته‌اند:

لنین گفته است مهمترین قسمت فلسفهٔ اجتماعی مارکس این فرضیه است که سیستم تولید اقتصادی، دستگاهی است که کلیهٔ مؤسسات ایدئولوژیک و اجتماعی جامعه بر آن بنا شده است. به عقیدهٔ مارکس تصورات یا افکار و ایده‌ها در یک جامعه معرّف عین حقیقت نیست، بلکه صور مبهم و معمایی از آن را جلوه می‌دهد؛ در حالی که محرّکات ایده‌آلی، اسباب و علل اصیلی نبوده، نیروی جبریِ منافع و روابط طبقات، محرّک واقعی است و ایدئولوژی مخلوق شرایط اقتصادی می‌باشد. ضمناً عقاید و افکار هر فرد انعکاس افکاری است که از طرف طبقه‌ای که این فرد متعلق به آن می‌باشد، به وجود آمده است.

عین این حرف دربارهٔ مارکس هست: مارکس در یک شرایط خاصی از اجتماع زندگی می‌کرده و آن شرایط اجتماعی که مثلًا بر مردم آلمان حکومت می‌کرده- در مدتی که مارکس آنجا بوده- طبعاً باید بر او هم حکومت می‌کرده، و شرایطی که بر مردم انگلستان حکومت می‌کرده- در وقتی که مارکس آنجا بوده- بر او هم حکومت می‌کرده. بر این اساس مارکس نمی‌توانسته بر ضد آنچه که شرایط اقتصادی زمانش ایجاب می‌کرده فکر کند، پس ناچار اینجور فکر کرده است. آیا امروز شرایط اقتصادی آلمان همان شرایط است؟ یا شرایط امروز دنیا همان شرایط آن روز آلمان یا انگلستان است؟ آنها که تغییر کرده، پس مارکسیسم هم باید به نوبهٔ خود از میان رفته باشد.

این مطلبی را که اینها گفته‌اند، حتی غیر مارکسیستها هم به عنوان اینکه حرف شیرینی است در کلمات خودشان نقل کرده‌اند و آن اینکه: هر چیزی تابع شرایط تاریخی و فضای اجتماعی خودش است و وقتی که فضای اجتماعی و شرایط تاریخی تغییر کرد، آن چیز از بین می‌رود یا لااقل از حرکت بازمی‌ماند و می‌خواهد جامعه را در وضع خودش ثابت و پابرجا نگه دارد.

آقای مهندس مثلی ذکر می‌کنند که برایتان عرض می‌کنم:

همان‌طور که در طرحهای بزرگ شهرسازی و عمرانی و در برنامه‌های وسیع کشوری معمول است که یک نقشهٔ کلی و شالودهٔ اساسیِ قابل توسعه با خطوط اصلی متناسب و به منظور هدف عالی مورد نظر تدوین می‌گردد و روی کاغذ می‌آید و سپس ابداعات اجرایی و عملیات اختصاصی با واقع‌بینی‌های دائم و دقیق به فراخور احتیاجات و امکانات ولی در چارچوب و با رعایت طرح کلی متدرجاً انجام می‌گردد ...

خلاصهٔ مطلب این است که وقتی بخواهند شهری را بسازند، این شهر یک طرح کلی دارد که از طرف مهندسین شهرداری تعیین می‌شود و مردم در آن دخالتی ندارند. در داخل این طرح، مردم آزادی دارند که خانه‌های خودشان را به هر شکل و کیفیتی که دلشان خواست بسازند. آن طرح کلی، ثابت است و آنچه که قابل تغییر است و شهرداری هم اجازهٔ تغییر می‌دهد [شکل و کیفیت خانه‌هاست]؛ اینجا را می‌خواهیم اینجور بکنیم، آنجا را آن جور. فرض کنید خانه‌های خودمان را با چوب ساخته بودیم، بعد تیرآهن پیدا شد، آن را خراب می‌کنیم دومرتبه با تیرآهن می‌سازیم. زندگی بشر هم یک جنبه‌های ثابت دارد و یک جنبه‌های متغیر در داخل جنبه‌های ثابت.

برخی قوانین اسلام، مداری است نه مرحله‌ای

حال بحث ما دربارهٔ اسلام این خواهد بود: اگر این اصل کلی ثابت شد که واقعاً زندگی بشر یک جنبه‌های ثابت و کلی دارد که حکم مدار حرکت را دارد و یک جنبه‌های متغیر که حکم مراحل حرکت را دارد «۱»، آن شرایطی که مدار یعنی مسیر حرکت را در زندگی بشر تعیین می‌کند باید ثابت بماند اما اگر شرایطی است مربوط به مرحلهٔ زندگی، باید تغییر کند. ما راجع به اسلام باید ببینیم که آیا توجه اسلام به مسیر و مدار زندگی بشر و به کادر زندگی و کادر حرکت است یا به مرحله‌ها؟.

می‌بینیم یک سلسله از قوانین معمولی ما قوانین مداری است نه قوانین

---

(۱) همان‌طور که هر ستاره‌ای، هم متحرک است هم ثابت. «متحرک است» یعنی در دو لحظه در یک نقطه نیست، و «ثابت است» یعنی مدارش (مسیرش) ثابت است، از مدار خودش یک میلیمتر هم تخلف نمی‌کند و در مدار خودش حرکت می‌کند.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۳۵۲

مرحله‌ای. گفتیم که مقررات اسلام یا به روابط انسان با خدا مربوط است یا به روابط انسان با خودش یا به روابط انسان با طبیعت و یا به روابط انسان با افراد اجتماع.

در روابط انسان با خدا از آن جهت که مربوط به خدا می‌شود هیچ گونه تغییری پیدا نمی‌شود، و در آنچه هم که مربوط به انسان است آنچه که روح این مطلب را تشکیل می‌دهد باز تغییر نمی‌کند. بله، در شکلش تغییراتی پیدا می‌شود که تابع شرایط است و ما می‌بینیم خود اسلام هم این تغییرات را قائل شده است، مثل نماز.

می‌گوید نماز بخوانید ولی بعد می‌گوید نماز ایستاده بخوانید؛ اگر نمی‌توانید، نشسته بخوانید؛ نمی‌توانید، به پهلوی راست بخوانید؛ نمی‌توانید، به پهلوی چپ بخوانید؛ نمی‌توانید، مستلقیاً بخوانید؛ آن را هم نمی‌توانید، با اشاره بخوانید. هرچه که شرایط تغییر می‌کند، هیکل نماز هم تغییر می‌کند.

فقها معتقدند نماز «غرقی» واقعاً نماز است نه چیزی بجای نماز؛ یعنی آدمی که در حال غرق شدن است و تلاش می‌کند خودش را نجات بدهد و نمازش فقط صورت اشاره دارد (نه رکوع دارد، نه سجود، نه قرائت و نه چیز دیگر) نمازش واقعاً نماز است. اصلًا نماز یک ماهیتی است که افرادش این قدر تغییر پیدا می‌کند، شکل فردش این قدر عوض می‌شود؛ یعنی رکوع و سجود و غیره، شکل نماز است نه روح نماز. نماز دو رکعتی واقعاً نماز است نه جانشین نماز چهار رکعتی، چنانکه نماز چهار رکعتی واقعاً نماز است؛ یعنی برای یک کسی نماز چهار رکعت است، برای یک کسی دو رکعت؛ برای یک کسی نمازْ ایستاده است، برای یک کسی نشسته؛ برای یک کسی نماز با وضوست، برای یک کسی نماز با تیمّم است.

فقهـا مسـئله‌ای دارنـد به نـام «اجزاء» و آن این است که آیـا نمـازی که مـا به صورت اضـطرار می‌خوانیم جانشـین نمازی که به صورت اختیار باید بخوانیم، هست یا نه؟

اگر خواندیم، بار دیگر باید اعاده کنیم یا نه؟ می گویند نه، چرا اعاده کنیم؟ این نمازی که تو با تیمّم بجای آن نماز می‌خوانی، اینجـور نیست که نمـاز نباشـد و عجالتاً چیز دیگری است بـدل آن و خـود نمـاز به گردنت مانـده. اصلًا نمـاز آن آدم نمـاز با وضوست، نماز این آدم نماز با تیمّم، این اگر با وضو باشد برایش نماز نیست.

در روابط انسان با خدا هرچه شرایط تغییر کند بعضی قسمتها که مربوط به بشر است تغییر می کند که یک مثال عرض کردیم. مثال دیگر سفر است. در قدیم می گفتند سفر چهار فرسخی سفر است. ولی

امروز که شـرایط تغییر کرده، این شـبهه پیش می‌آیـد که چرا سـفر چهار فرسـخ باشـد؟ البته این یک مسـئلۀ صـد درصد قطعی نیست که مسافتی که سـفر انسان را به حـدی می‌رسانـد که روزه را بایـد افطار کرد و نماز را بایـد [شکسـته خواند] حتماً چهار فرسـخ است. این یک مسـئلۀ اجتهادی است و در فقه شـیعه (احادیث شـیعه) به سه عنوان بیان شده است «۱». پرسیده‌اند: انسان چه مقـدار مسافرت کنـد نمازش شکسـته می‌شود؟ گاهی جواب داده‌انـد: چهار فرسخ (که رفت و آمد هر کدام چهار فرسخ و در واقع هشت فرسخ می‌شود). گاهی جواب داده‌اند: مسیر یک برید «۲»، مسافتی که یک برید در یک روز می‌رود، که همین قدر بوده است. در بعضی روایات دیگر گفته‌اند: «مَسیرةُ یَوْم» مسافرتی که یک روز وقت را اشغال می کند.

[فقها] گفته‌اند یکی از این سه تا ملاک است: یا چهار فرسخٍ ملاک است یا مسـیر یک برید و یا مسیرۀ یوم. احتمال برید خیلی ضعیف است. یا یک روز مسافرت ملاک است یا هشت فرسخ رفت و آمد، و هشت فرسخ مساوی بوده با مسیر یک روز.

حال اگر تغییری رخ داد؛ یعنی مسـیر یک روز، دیگر هشت فرسـخ نیست، صـد فرسـخ است، دویست فرسخ است، این احتمال هست که آنچه در سفر ملاک اصلی است «مسیرۀ یوم» باشد. در آن روز که گفته‌اند هشت فرسخ، به این جهت بوده که هشت فرسـخ مصـداق «مسیرۀ یوم» بوده است. پس اگر وسایـل مسافرت تغییر کرد و «مسیرۀ یوم» از هشت فرسـخ به هشـتاد فرسـخ و هشـتصد فرسخ و هشت هزار فرسخ رسـید، ما باید تابع «مسـیرۀ یوم» باشـیم. اگر کسـی چنین حرفی بزند، این حرف ضد اسلام نیست، یک حرف اجتهادی است.

بله، یـک مطلب اینجـا هست که به موجب آن فقها روی این اجتهاد اصـرار زیادی نمی‌کننـد و آن این است که در مسائلی که اسـلام بنایش بر تسـهیل و سهولت و گذشت است، این احتمال در کار می‌آید که چیزی که و لو برای عده‌ای از مردم در یک زمـانی ملاـک بـوده، ایـن تسـهیل را برای همـۀ مردم در همـۀ زمانهـا تعمیـم بدهنـد، چـون بنـا بر سـختگیری نیست. اگر بنـا بر سختگیری می‌بود می گفتیم برویم دنبالش،

---

(۱) در فقه اهل تسنن چهار فرسخ نمی‌گویند، جور دیگر می گویند.

(۲) [نامه‌رسان]

ولی وقتی که بنا بر تسـهیل است این احتمال هست که نظر اسلام به این باشد که همان مسافتی که برای مردمی که با پای پیاده مسـافرت می کننـد «مسیرۀ یوم» است ملاک قرار بگیرد برای مردمی که با جمّازه حرکت می کردنـد و روزی پنجاه فرسـخ طی می کردنـد یـا بـا کشـتی حرکت می‌کردنـد و مسلّم بیش از پیـاده روی طی می کردنـد یـا گـاهی بـا اسـبهای تنـدرو که مبادله

می‌کردند «۱» [راه می‌پیمودند] و باز مسافت طی شده بیش از این حرفها بوده است یا مردمی که امروز با هواپیما و اتومبیل مسافرت می‌کنند.

قسمت دیگر مربوط می‌شود به روابط انسان با طبیعت که آن هم چندان تغییر نمی‌کند؛ گاهی تغییر می‌کند، گاهی نمی‌کند.

بخش دیگر قوانین اسلام مربوط است به روابط انسان با انسان که این از همه مهمتر است. مسائلی که اسلام در روابط انسان با انسان در نظر گرفته است، مسائل مسیری است نه مرحله‌ای. فرض کنید شرایطی در باب بیع ذکر کرده است، مثلًا گفته: «لا یَحِلُّ مالُ امْرِئٍ الّا عَنْ طیبِ نَفْسِهِ» معامله باید با رضایت انجام بگیرد. این دیگر فرق نمی‌کند که مرحلۀ زندگی بشر چه باشد.

گفته: نباید در بیع «غَرَر» باشد، یعنی به اصطلاح امروز نباید معامله‌ای چکی صورت بگیرد؛ یعنی مقدار، وزن و دیگر مشخصات مبیع که در قیمت اثر می‌گذارد باید مشخص باشد. این هم باز شرایط مرحله‌ای نیست، شرایط کلی است.

یا گفته است که در معامله نباید «ربا» باشد. ربا چیزی است که اگر درست نیست، در هیچ زمان درست نیست و اگر درست است، در همۀ زمانها درست است.

شرایط مرحله‌ای در سرنوشت ربا تأثیر نمی‌گذارد و آن را تغییر نمی‌دهد.

یا در باب «ضِمان» اگر گفته: «مَنْ اتْلَفَ مالَ الْغَیْرِ فَهُوَ لَهُ ضامِنٌ» هرکه مال دیگری را تلف کند ضامن است، این با تغییر مراحل فرق نمی‌کند، باز مربوط به مسیر است.

یا گفته: ید امین ید مستأمنه است؛ یعنی اگر کسی امین مال کسی شد (مثل اینکه مالی را به ودیعه نزد کسی گذاشتند یا یک کسی مستأجر کسی شد، چون ید مستأجر هم ید استیمانی است) آدم امین اگر مال در دستش تلف شد، دو جور است:

---

(۱) [اشاره به زمانی است که برای ارسال نامه، در فواصل معین اسبهای تندروی آماده بود و پیغام رسان با کمترین اتلاف وقت به مقصد می‌رسید.]

یا مقصر است یا مقصر نیست. اگر مقصر است ضامن است، اگر مقصر نیست ضامن نیست.

اگر شما مستأجر خانه‌ای هستید و خسارتی به آن وارد می‌شود، یک وقت هست که شما در آنچه که وظیفۀ یک مستأجر است تقصیر کرده‌اید، مثلًا شیر آب را باید ببندید نبستید و آن قدر آب آمد که زیرزمین را گرفت و خانه را خراب کرد. اینجا ضامنید. یک وقت سیلی می‌آید که از اختیار شما بیرون است. در اینجا ضامن نیستید. این مربوط به عصر الاغ و این حرفها نیست، در همۀ زمانها همین جور است.

حتی مسئلۀ ارث هم همین‌طور است.

قدر مسلّم این است که بیشترین مسائل اسلام- چه فقهی، چه اخلاقی، چه اعتقادی، چه اجتماعی- مسائل مسیری است؛ یعنی مثل علامتهایی است که جاده را مشخص می‌کند، می‌گوید تو که حرکت می‌کنی در این جاده حرکت کن. این با تغییر زندگی [متغیر] نیست.

البته ممکن است در روابط انسان با خدا یا با خودش یا با اجتماع و یا با طبیعت، مسائلی پیدا کنید که بگویید اینها مسائل مداری نیست، مرحله‌ای است. بررسی این مطلب بخش دوم بحث ماست.

نیروی محرّک تاریخ چیست؟

اشاره

در آخر جلسهٔ گذشته مطلبی را طرح کردیم و زود هم از آن گذشتیم. ولی تقاضا داشتیم که دوستان بیشتر در اطرافش بحث کنند، چون خودم به این بحث علاقه‌مندم و در واقع می‌توانم عرض کنم که برای خودم این یک معمایی است؛ از طرفی می‌بینم که این مطلب در دنیای امروز به اصطلاح خیلی مد شده، و از طرف دیگر هرچه فکر می‌کنم چیز قانع کننده‌ای در این موضوع پیدا نمی‌کنم. حال چگونه است؟ آیا مطلب از اساس خیلی سست و بی‌اساس است یا چیزی در کار است که ما آگاه نیستیم؟.

آن مطلب راجع به این بود که عرض کردیم یکی از دلایل کسانی که می‌گویند هیچ قانونی نمی‌تواند ابدی و جاویدان باشد و زمان جبراً آن را تغییر می‌دهد، نظریهٔ جبر تاریخی در تعبیر بالخصوص مارکسیستهاست که معتقدند همهٔ تأسیسات اجتماعی، اعمّ از فرهنگی، قضایی، دینی، اخلاقی، مادی، معنوی، همه چیز حکم روبنایی را بر دوش روابط اقتصادی افراد بشر و چگونگی تولید و توزیع ثروت دارد؛ اساس و ریشه آنجاست؛ هرگونه تغییری که در آنجا پیدا بشود- که جبراً تغییر پیدا می‌شود و به یک حال نمی‌ماند و تغییر شکل می‌دهد، همچنان که تاکنون داده است و ادوار مختلف پیدا شده- خواه ناخواه هر شأن دیگر از شئون اجتماع جبراً و ضرورتاً تغییر می‌کند.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۳۵۷

اگر این مطلب درست باشد، ما باید قبول کنیم که هیچ قانونی در جهان نمی‌تواند جاویدان بماند چون خود قانون، جلوه‌ای از جلوات روابط اقتصادی است. وقتی که زیربنای قانون عوض شد، خودش اصلًا نمی‌تواند برای همیشه باقی بماند.

بدون شک انسان یک موجود اجتماعی است. معنای این که انسان موجود اجتماعی است، مسلّم صِرف این نیست که انسانها باید با یکدیگر در یک مکان- مثلًا در شهر یا ده- زندگی کنند و زندگیهایشان نمی‌تواند مثل بعضی از حیوانات صحرا که انفرادی زندگی می‌کنند (مانند شیر و پلنگ) به طور منفرد باشد؛ صرف این نیست که فقط با هم گلّه وار زندگی می‌کنند، بلکه زندگی افراد بشر بر اساس یک سلسله روابط است و در واقع یک نوع ترکیب میان افراد صورت می‌گیرد و این ترکیبی است منحصر به نوع خود. این گونه ترکیب، خارج از جهان انسان وجود ندارد.

مثلًا یک وقت ما به تعدادی درخت نگاه می‌کنیم که در باغی به زندگی خودشان ادامه می‌دهند. هر درختی از درخت دیگر صد درصد جداست. سرنوشت هیچ درختی به سرنوشت درخت دیگر بستگی ندارد و هیچ درختی مکمّل درخت دیگر نیست؛ یعنی اگر ده تا درخت سیب در یک باغ هست، این درخت سیب خودش هست و زمینی که در آن ریشه دوانیده و هوا و آبی که از آن استفاده می‌کند. حد اکثر این است که آن درختها رویش سایه می‌اندازند که مسئلهٔ مهمی نیست. یعنی یک درخت با وجود درختهای دیگر در باغ، همان مقدار امکان رشد دارد که هیچ درختی نباشد. اگر تمام درختهای این باغ را قطع کنند به این درخت صدمه‌ای نمی‌خورد و بلکه کمی هم آزادتر می‌شود، و اگر میلیونها درخت دیگر هم اینجا وجود داشته باشد این درخت در زندگی خودش نیازی به همکاری و ترکیب شدن با آن درختهای دیگر ندارد.

این یک جور زندگی است که در عین اینکه اجتماعی است (یعنی در یک جا جمع شده‌اند)، هیچ گونه اجتماعی نیست. آیا زندگی افراد انسان مثل زندگی درختهایی است که در یک باغند؟ قطعاً اینجور نیست.

نوع دیگری [از اجتماع وجود دارد که] در نقطهٔ مقابل این [نوع اجتماع] است مثل ترکیبهای مادی، عنصرهایی که در یک جا

جمع می‌شوند و طبیعت یا دست

انسان از آنها یک مرکّب به وجود می‌آورد، مانند آب که از دو عنصر گاز ترکیب شده است. در اینجا برعکس و درست در نقطهٔ مقابل درختها، شخصیت اجزاء اصلًا باقی نیست؛ اجزاء در این کل محو شده‌اند. آنچه که الآن وجود دارد آب است با خاصیت خودش. آن اکسیژن یا هیدروژن، آن گازها با خاصیت خودشان وجود ندارند.

همین قدر هست که علم می‌شناسد که این آب از این دو جزء به وجود آمده ولی حسابی که الآن در کار نیست روی عناصر تشکیل دهنده است، حساب فقط روی کل است و بس.

ترکیب جامعهٔ انسانی چگونه ترکیبی است؟

جامعهٔ انسانی چطور؟ آیا جامعهٔ انسانی اینچنین است؟ یعنی افراد آن قدر با یکدیگر ترکیب شده‌اند که هیچ اصالتی ندارند و اصالت مال کل است؟ اینجور نیست.

جامعهٔ انسانی نه مثل درختها یا گوسفندهایی است که در یک جا جمع‌اند که اصالت صد درصد مال افراد و اجزاء است، و نه مثل یک مرکّب طبیعی یا شیمیایی است که اصالت صددرصد مال کل است. افراد انسان، هم محو در کل و تابع کل هستند و هم از نوعی استقلال در مقابل کل برخوردار و بهره‌مندند. لهذا این «جزء» می‌تواند «کل» خودش را تغییر دهد. انسان قادر است محیط خودش را تغییر بدهد، در عین اینکه تحت تأثیر و محکوم محیط خودش است. انسان، هم تحت تأثیر و ساختهٔ محیط خودش است و رنگ محیط خودش را دارد و هم از نوعی آزادی و اختیار و استقلال در مقابل محیط خودش برخوردار است و حتی قدرت تغییر دادن آن را دارد.

اینکه نیروی گردانندهٔ تاریخ- و به قول آقایان زیربنای تاریخ- چیست، به این دو شأن انسان مربوط است: یکی اینکه هر انسانی را از نظر سرشت انسانی‌اش باید در نظر بگیریم که غرایز حاکم بر وجود انسان، آن غرایز اصلی که انسان منهای هر تربیت و عادتی دارد، چیست؟ [و دیگر اینکه نقش فرد انسان در جامعه را باید لحاظ کنیم.].

در انسان غریزهٔ ادامهٔ حیات، غریزهٔ رفع گرسنگی و عشق و تمایل به مواد خوراکی و لذت‌بخش از این جهت، هست. بدون شک غریزهٔ اصیلی هم هست.

غریزهٔ جنسی در انسان هست، غریزهٔ اصیلی است. غریزهٔ برتری طلبی در انسان

هست، غریزهٔ اصیلی است. حتی غریزهٔ هنر و زیبایی در انسان هست و غریزهٔ اصیلی است؛ یعنی انسان زیبایی را به خاطر خود زیبایی می‌خواهد نه به خاطر چیز دیگر. در انسان غریزهٔ حقیقت‌جویی و علم خواهی هست. علم تنها به خاطر اینکه به انسان قدرت می‌دهد و مشکلات را حل می‌کند مطلوب نیست، بلکه خود علم مطلوبیت ذاتی دارد؛ یعنی اینکه انسان بداند واقعیت چیست، حقیقت چیست- و لو حقیقتی باشد مربوط به آن طرف کهکشانها و کوچکترین ارتباطی به زندگی‌اش نداشته باشد- باز خود «دانستن» برای انسان مطلوبیت دارد.

اگر ما این مطلب را که زیربنای هر چیزی اقتصاد است، بخواهیم بر این جهت مبتنی کنیم که «یگانه غریزهٔ اصیل انسان غریزهٔ اقتصادی است و سایر غرایز اصیل نیستند» حرف بسیار بی‌اساسی است. علمای امروز و حتی ماتریالیستهای امروز هم این را قبول نمی‌کنند. تاریخ هم این را نمی‌پذیرد. مشاهدات عینی دربارهٔ انسانها هم این را نمی‌پذیرد که انسان همه چیز را به خاطر

منافع اقتصادی می‌خواهد.
زندگی خانوادگی و تمایل مرد به انتخاب همسر و تمایل زن به انتخاب همسر فقط و فقط بر اساس تأمین منافع اقتصادی است!
چنین چیزی نیست. تاریخ و جریانهای تاریخی این را نشان نمی‌دهد.
ولی ممکن است کسی بگوید نظریهٔ «اصالت اقتصاد در تاریخ» مبتنی بر نظریهٔ «وحدت غریزه در انسان» نیست تا یگانه غریزهٔ اصیل انسان غریزهٔ اقتصادی باشد، بلکه مبتنی بر اصل دیگری است که می‌گوید: میان غریزهٔ اقتصادی انسان و سایر غرایز یک تفاوت اصیل هست، که تا اندازه‌ای هم حرف درستی است. درست است که انسان، برتری طلب و جاه طلب آفریده شده و غریزهٔ قدرت اصیل است، درست است که عامل جنسی در انسان یک عامل اصیل است و همین‌طور سایر عوامل، اما فرق این است که خواسته‌های اقتصادی انسان شرط ادامهٔ حیات است، یعنی بدون آنها زندگی امکان ندارد، ولی سایر خواسته‌ها با اینکه اصالت دارد (یعنی انسان آنها را به عنوان مقدمهٔ خواسته‌های اقتصادی نمی‌خواهد) در درجهٔ دوم است؛ یعنی انسان فکر می‌کند باید زنده بماند تا بعد بتواند عشقش را تأمین کند، تا بعد بتواند تفنّن و زیبایی خودش را تأمین کند، تا بعد بتواند دنبال علم برود. اساس این است که آدم زنده بماند. بدون رفع نیازهای اقتصادی، اصلًا انسان زنده نمی‌ماند.
به قول مولوی «آدمی اول اسیر نان بود». اول باید شکم سیر باشد، بعد انسان دنبال

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۳۶۰

ایمانش می‌رود. اینکه می‌گویند: شکم گرسنه ایمان ندارد، یک حرفی است؛ یعنی اول باید شکم سیر بشود تا بعد انسان بتواند دنبال غریزهٔ ایمان برود. بگویید ایمان، خودش غریزه است. غریزه باشد، ولی اساس این است که اول باید شکم سیر بشود.
جاه و قدرت و پست و مقام و همهٔ اینها بعد از این است که شکم سیر باشد. آدم وقتی که شکمش گرسنه است، جاه می‌خواهد برای چه؟ مقام می‌خواهد برای چه؟
پست می‌خواهد برای چه؟ برتری یعنی چه؟ اول شکمش باید سیر شود. حتی عامل جنسی هم همین‌طور است. انسان بعد از سیری شکم به دنبال این عواطف می‌رود.
اگر شکم گرسنه باشد ممکن است یک کسی تا آخر عمرش هم همسر انتخاب نکند، چون در درجهٔ اول باید دنبال نان برود.
می‌گفتند جوانی عاشق شده بود. زندگی‌اش را پدرش تأمین می‌کرد و هنوز گرم و سرد دنیا را نچشیده بود. پدرش را می‌دید که راجع به این مسائل خیلی بی‌تفاوت است. فکر می‌کرد که عقل پدرش نمی‌رسد و اصلًا پدرش درک ندارد. می‌گفت: چرا پدرم عشق را نمی‌فهمد، عاشقی را نمی‌فهمد؟ روزی پدرش را به ملامت کشید و از آن عوالم عشق خودش چیزی با او در میان گذاشت، گفت:
جان پدر! تو جلوهٔ خوبان ندیده‌ای روی چو ماه و زلف پریشان ندیده‌ای ننشسته‌ای به گوشه‌ای از درد عاشقی آن دم ز در رسیدن جانان ندیده‌ای
خیال می‌کرد پدرش این چیزها را نمی‌فهمد و ندیده. پدرش گفت:
جان پسر! تو سفرهٔ بی‌نان ندیده‌ای جنگ عیال و گریهٔ طفلان ندیده‌ای ننشسته‌ای به گوشه‌ای از درد قرض خوار آنگه ز در رسیدن مهمان ندیده‌ای
اگر اینها را ببینی، عاشقی را فراموش می‌کنی.
گرسنگی مسئله‌ای است که اگر پیدا شد، آدم همه چیز را فراموش می‌کند؛ عشق را، ایمان را، علم را، هنر و زیبایی را فراموش می‌کند. پس انسان در درجهٔ اول نگاهش به مسائل اقتصادی است. آنجا که عقربهٔ مسائل مربوط به شکم تغییر کرد، خواه

ناخواه- چون این شرط اوّلی حیات است- همه چیز باید از آن تبعیت کند.
پیغمبر هم که فرمود: «مَنْ لا مَعاشَ لَهُ لا مَعادَ لَهُ» معنایش این است که اگر معاش نباشد، معاد نمی‌تواند وجود داشته باشد.
فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۳۶۱
پس ممکن است کسی بگوید این مسأله ارتباطی به این مطلب ندارد که ما بخواهیم از نظر روان‌شناسی ثابت کنیم که یگانه غریزهٔ اصیل حاکم بر بشر غریزهٔ اقتصادی است و سایر غرایز اصالت ندارد، تا شما بگویید که روان‌شناسی این مطلب را تکذیب می‌کند و برای انسان غرایز دیگر هم قائل است. خیر، از این جهت نمی‌گویم، بلکه از این نظر خاص می‌گویم که در میان تأسیسات اجتماعی، تأسیسات اقتصادی و تأسیسات دیگر وجود دارد اما بشر همیشه اینجور می‌بیند که اگر تأسیسات اقتصادی نباشد زندگی نیست ولی اگر آنها نباشند می‌شود زندگی کرد، گرچه اگر باشند خیلی خوب و لازم است. این است که اینها که تغییر می‌کند، همه چیز تغییر می‌کند.
ممکن است کسی این حرف را به این شکل بیان کند. البته خود مارکسیستها این جور نمی‌گویند. مارکسیستها واقعاً معتقدند که سایر تأسیسات، طفیلی است و در واقع انعکاسی و جلوه‌ای و به یک معنا مقدمه‌ای است بر تأسیسات اقتصادی، نه اینکه برای خودشان استقلال دارند ولی برای بشر این مهمتر است؛ خیر، هرگونه استقلالی را نفی می‌کنند.
حتی اگر اینجور هم بخواهیم بگوییم باز مطلب درست نیست، چون معنایش این است که هر وقت امر بشر دایر باشد میان گرسنگی و هر یک از اینها، عامل گرسنگی تقدّم دارد. بسیار خوب، ولی مگر جریان تاریخ همیشه در گرو اینجور قضایا بوده؟ مگر همیشه بشر سر پیچ گرسنگی که می‌رسیده تاریخ را عوض کرده؟
اینجور نیست.
اصلًا معنای این حرف این است که وقتی انسان سیر باشد غرایز دیگر انسان فعالیت می‌کند، پس در آن وقت چرخ گردانندهٔ تاریخ، آنها هم هستند و آنها هم در گردش تاریخ سهم بسزایی دارند.
بعلاوه ما تا این حد قبول نداریم که حکومت غریزهٔ اقتصادی بر همهٔ افراد بشر از تمام غرایز دیگر قویتر باشد. انسان در تاریخ فداکاری می‌کند، چه فداکاریهایی که منجر به دادن جان خودش باشد و چه فداکاریهایی که مبنی بر نوعی سختگیری باشد مثل دادن فرزند و مال و ثروت به خاطر عقیده یا عصبیت. دربارهٔ آنجا که تاریخ را عصبیت به گردش می‌آورد چه می‌گویید؟
فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۳۶۲

نظر ابن خلدون

ابن خلدون که پایه‌گذار جامعه‌شناسی محسوب می‌شود، از کسانی است که روی عصبیت خیلی تکیه کرده است و شاید اصالت را برای عصبیت (یعنی همبستگیهای روحی و نژادی و امثال اینها) می‌داند.
انسان گاهی به خاطر تعصبی که در زمینهٔ نژاد و وطن و خون و عقیده‌اش دارد، خود را فدا می‌کند. این که دیگر مافوق گرسنگی است. گرسنگی تا آن وقت حاکم بر انسان است که انسان شرط اولش این باشد که بخواهد به هر شکل که هست زنده بماند؛ بگوید حال که می‌خواهم زنده بمانم، بدون نان که نمی‌شود، پس اصل نان است. ولی تاریخ بشر اینجور نیست.
تاریخ بشر- لااقل نیمی از آن- می‌گوید: اول من آقا باشم، آزاد باشم، استقلال داشته باشم، شرف داشته باشم، بعد زندگی کنم؛ من زندگی‌ای که در آن آزادی و استقلال و شرافت نباشد، زندگی‌ای که در آن عقیده و ایمانم در هم کوبیده شود، نمی‌خواهم. این همیشه در بشر بوده، امروز هم هست.

[زمانی که لشکر معاویه آب را بر سپاه علی علیه السلام بسته بود] امیر المؤمنین اصحابش را با این جمله‌ها چنان به هیجان آورد که در اندک مدتی لشکر معاویه را از شریعهٔ فرات دور راندند. ببینید چگونه حس شرافت بشر را تهییج کرد: «الا وَ انَّ مُعاوِيَةَ قادَ لُمَةً مِنَ الْغُواةِ» معاویه عده‌ای را جمع کرده ... و خلاصه فرمود: اینها شریعه را گرفته‌اند که تشنه بمانید و از این راه شما را مستأصل کنند: «رَوُّوا السُّيوفَ مِنَ الدِّماءِ تَرْوَوْا مِنَ الْماءِ» می‌خواهید سیراب بشوید؟ شمشیرهای خودتان را از خون این ناکسان سیراب کنید، «فَالْمَوْتُ فی حَياتِكُمْ مَقْهورينَ وَ الْحَياةُ فی مَوْتِكُمْ قاهِرينَ «۱»» زندگی و مردگی این نیست که آدم نفس بکشد یا نکشد. آدم بمیرد و پیروز، زنده است؛ بماند و محکوم، مرده است.

این یک غیرتی است در بشر، یک حسی است در بشر. شعری هم از فردوسی در این زمینه است، می گوید:

تن مرده و گریهٔ دوستان به از زنده و طعنهٔ دشمنان مرا عار آید از این زندگی که سالار باشم کنم بندگی

واقعاً چنین حسی همیشه در بشر بوده است. همیشه بشر همه چیز را با مقیاس

---

(۱) نهج البلاغه، خطبهٔ ۵۱

شکم و سیری و گرسنگی و مسائل اقتصادی و امور قابل مبادله، مقایسه نمی کرده است.

مُشکان طبسی معروف- که اوایل عمر ما می‌زیسته و مرد خیلی فاضلی بوده است- شعری از عنصری را که خیلی معروف و عالی است تضمین کرده است، می گوید:

عمر عزیز است، صرف غم نتوان کرد آری بر خویشتن ستم نتوان کرد سیف و قلم گرچه هر دو کارگشایند آنچه کند سیف، با قلم نتوان کرد بیتی از عنصری بیارم کزو خوبتر و نغزتر رقم نتوان کرد «دانش و آزادگی و دین و مروّت این همه را بندهٔ درم نتوان کرد»

واقعاً هستند افرادی- الآن هم هستند بچه‌هایی که ما با چشم خودمان می‌بینیم- که این گونه هستند. در زندگی همهٔ ما لااقل چیزکی از این قضیه هست؛ یعنی هر کسی در خودش احساس می کند که پا روی مقدار زیادی از منافع مادی زندگی می گذارد و از آن می گذرد؛ از مقامها و پستهایش، از حقوقهای گزاف، ویلاها و تنعمهای بزرگ می گذرد چون با شرافتش جور در نمی‌آید، با آزادی و استقلالش جور در نمی‌آید.

بنابراین اولًا مطلب اینجور نیست که همیشه پای گرسنگی در میان باشد و هرجا که گرسنگی آمد، سایر عوامل کنار برود. همه جا که پای گرسنگی در میان نیست. بشر اغلب کارها را از روی سیری می کند.

ثانیاً حتی اگر پای گرسنگی هم در میان بیاید، مطلب از این قبیل نیست که هرجا گرسنگی آمده ایمان می‌رود دنبال کارش، عشق و هنر و اخلاق می‌رود دنبال کارش. این مبالغه است. این است که تاریخ را به این سادگی نمی‌شود توجیه کرد.

آقایان می گویند نیروی محرّک تاریخ تنها عوامل اقتصادی است. خیر، اینجور نیست. نیروهایی هست که تاریخ را به حرکت درمی‌آورد و ما هیچ نمی‌توانیم بگوییم تمام این نیروها از یک منبع و از یک مرکز نیرو منبعث می‌شود، مثل ساعتی که فنر دارد و وقتی که کوک می کنیم، این فنر را در حال فشار قرار می‌دهیم، بعد تدریجاً که باز می‌شود، همان قوهٔ ارتجاع فنر است که فشار می‌آورد و همهٔ چرخها و خارها و همه چیز را حرکت می‌دهد، یا مثل کارخانه‌ای که یک موتور دارد و همهٔ چرخها را همان موتور به حرکت در می‌آورد.

جامعهٔ بشری را نمی‌شود اینجور توجیه کرد که یک موتور دارد و آن هم عامل اقتصادی است. موتور دارد، ولی هر یک از غرایز بشر در جای خودش یک موتور است. این تضادها، کشمکشها و عدم یکنواختی‌ها هم از همین جا پیدا می‌شود که یک موتور در کار نیست. اصلًا اگر اجتماع بشر، ماشین یک موتوره بود- آن‌طور که این آقایان می‌گویند- این همه کشمکش و تضاد در جامعهٔ بشری رخ نمی‌داد.

کشمکشها و تضادها که رخ می‌دهد، یک علت اساسی‌اش این است که غرایز بشر با یکدیگر در حال جنگند.

این آقایان می‌گویند فقط غریزهٔ اقتصادی وجود دارد که تنازع طبقاتی به وجود می‌آورد، و تنازعی نیست جز تنازع طبقاتی که ریشه‌اش طبقات است و ریشهٔ طبقات هم مالکیت است.

این‌طور نیست. تضادهایی غیر از تضاد طبقاتی و غیر از تضادی که ریشهٔ اقتصادی دارد در جامعه وجود دارد، و این تضادها منشأ یک سلسله اختلاف و کشمکش در جامعهٔ بشری است.

این است که ما هرچه فکر می‌کنیم هنوز نتوانسته‌ایم این مطلب را درست توجیه کنیم، [و اساساً برای صحت این نظر] چه شاهدی از تاریخ می‌توان آورد؟ اگر احیاناً در جاهای معینی عامل اقتصادی (حال، گرسنگی یا حرص) عامل اصلی بوده «۱»، اگر پاره‌ای از حوادث تاریخی و جریانهای اجتماعی مولود گرسنگی یا حرص باشد، مسلّم قسمت بیشترش مولود چیزهای دیگر است.

نظر جرجی زیدان

جرجی زیدان که هم مورّخ است و هم رمان نویس، از کسانی است که قبل از اینکه نظریهٔ فروید پیدا شود طرز تفکرش این است که در هر حادثهٔ مهم تاریخی پای یک زن را به میان می‌آورد، یعنی یک عامل جنسی را به میان می‌آورد و گاهی این عامل را عامل اصلی معرفی می‌کند. مسلّم این نظر مبالغه است، ولی در اغلب حوادث تاریخی ثابت کرده‌اند که پای یک چنین عاملی در کار بوده است.

---

(۱) ما حرص را هم جزو عوامل اقتصادی می‌آوریم، در صورتی که حرص افزون طلبی است و یک امر معنوی است.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۳۶۵

دو نمونهٔ تاریخی

آقای دکتر صاحب الزمانی کتابی نوشته است به نام دیباچه‌ای بر رهبری که البته از نظر مذهب شیعه انتقادهایی مخصوصاً در قسمتهای اول دارد، ولی کتابی است که در موضوع خودش بسیار خوب است، مخصوصاً در مسائل مربوط به اسلام و ایران که در اواخر کار کتاب «خدمات متقابل اسلام و ایران» این کتاب به دستم رسید و مطالعه کردم و در قسمتهای اخیر کتاب خدمات متقابل توانستم از آن استفاده کنم.

تعبیری در این کتاب دارد، می‌گوید: بعضی‌ها دچار گزافه گویی و بیماری تک سبب بینی هستند، یعنی همیشه توجهشان به یک سبب است، در صورتی که اجتماع را با یک علهٔ العلل اجتماعی نمی‌توان شناخت. بعد ایشان همین عامل جنسی را طرح می‌کند، می‌گوید در بسیاری از حوادث تاریخی، این عامل تأثیر داشته است از جمله در فتح ایران به دست اعراب.

مقصودش این است که دو جریان تاریخی در داخل ایران پیش آمد که صد درصد جنبۀ جنسی داشت و همانها تأثیر فراوانی در انحطاط ایران و شکست ایرانیها داشت. یکی همان داستان معروف خسرو پرویز و نعمان بن منذر است، که ما قبلًا در ناسخ التواریخ و ... خوانده بودیم.

حکومتی عربی در حیره که مرکزش نزدیک کوفۀ فعلی بود، در قسمتی از عراق فعلی که مجاور با ایران قدیم بود وجود داشت. البته مدائن که الآن جزو عراق است، آن وقت جزو ایران بود. ولی این قسمتهای نجف و کربلا و یک قسمتهای دیگر، مملکت کوچکی بود به نام «حیره». مملکتی بود عربی و تحت الحمایۀ ایران و در واقع سپری بود که ایرانیها درست کرده بودند برای اینکه به این وسیله با اعراب بادیه‌نشین مبارزه کنند. می‌گفتند آهن را با آهن باید جواب داد. آنها به یک معنا مرزدار ایران از ناحیۀ اعراب بدوی بودند.

اختلافی بین نعمان بن منذر و ظاهراً پسرعمویش زید بن عدی رخ می‌دهد و شاید ظلمی، اجحافی به زید بن عدی می‌شود. زید به دربار خسرو پرویز می‌آید و مدتها آنجا ملتجی می‌شود ولی نتیجه نمی‌گیرد تا اینکه جریانی پیش می‌آید.

مطهری، شهید مرتضی، فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ۳ جلد، قم - ایران، اول، ه‍ ق

فقه و حقوق (مجموعه آثار)؛ ج۲۱، ص: ۳۶۵

در ناسخ التواریخ می‌نویسد که جدّ نعمان (منذر ماء السماء) یک پیشکشی برای

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۳۶۶

انوشیروان فرستاد و آن یک کنیز بسیار زیبا بود «۱». در نامه‌ای اوصاف و زیباییهای این کنیز را تقریباً در یک ورق تشریح کرد که خود این شاهکاری است از قلم. آدم تعجب می‌کند که چطور می‌توانستند اینجور توصیف کنند: چشمش چنین، ابرویش چنین، قد و بالایش چنین، خُلقش چنین، خویَش چنین و ... کنیز شاید این جور نبود ولی منذر چنان او را به عنوان یک زن و معشوقۀ ایده‌آل توصیف کرد که وقتی به دربار رسید، انوشیروان گفت: این را نگه دارید و بعد روی این مدل بروید اطراف مملکت را بگردید؛ هرکس را پیدا کردید که اینجور بود، برای ما بیاورید.

هر سال این را نمونه و مدل می‌گرفتند و به همۀ والیها و حکّام در همه جای ایران بخشنامه کردند که هر دختری را با این صفت پیدا کردید، با هر شرایطی و در هرجا که بود نزد انوشیروان بفرستید. این [نامه] در خزانۀ ایران ماند.

روزی خسروپرویز به زید بن عدی گفت: آیا تو دختری با این اوصاف که منذر توصیف کرده سراغ داری؟ (حالا سه هزار زن در حرمش بود، باز دنبال زن دیگری می‌گشت). زید فرصت را مغتنم شمرد، گفت: بله سراغ دارم. گفت: کی؟ گفت: دختر نعمان.

نقشه کشید، با خود گفت وقتی من این را بگویم، خسرو از او خواهد خواست.

نعمان هم قطعاً دخترش را نمی‌فرستد، یکی به این دلیل که عربها از قدیم دختر به عجم نمی‌دادند، و دیگر اینکه با خودش فکر کرد که خسرو این را به طمع آن دختر ایده‌آل می‌خواهد، اگر نعمان دخترش را بفرستد، وقتی ببیند که آن جور نیست حتماً خواهد گفت یک کس دیگر را فرستاده‌ای.

[نعمان در جواب خسرو] نامه‌ای فرستاد و در آن جمله‌ای نوشت که مفادش این بود: پادشاه با گاو چشمان ایرانی که در اختیار دارد، دیگر نیازی به این سیاهان عربی ندارد، یعنی اینها قابل نیستند. نامه را خود زید ترجمه کرد. در اینجا تقلّب کرد، گفت

نعمان نوشته: آن ماده گاوان ایرانی، دیگر شاه را کافی نیست که دخترهای زیبای عرب را می‌خواهد؟ شاه گفت: حمله کنید. دستور حمله دادند که چهار هزار نفر بروند و چنین و چنان بکنند.

---

(۱) در ناسخ اینجور می‌نویسد ولی در این کتاب این جهتش را جور دیگر نوشته. گویا حرف ناسخ درست است، چون عین عبارت را نوشته است.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۳۶۷

نعمان بیچاره وقتی که قضیه را فهمید، برای اینکه مطلب را حل و رفع سوء تفاهم کند، خودش آمد ولی جناب پرویز آن قدر عصبانی بود که مجال دفاع به او نداد، گفت: او را بیندازید زیر پای فیل. او را زیر پای فیل انداختند و کشتند.

نعمان چون از قبل این خطر را احساس می‌کرد، زن و بچه و کسان خودش را به قبیلۀ بنی شیبان- که قبیلۀ قویّی بود- سپرد و در حمایت آنها قرار داد؛ از این حس عربی که مستجیر را پناه می‌دهند، استفاده کرد.

پرویز به این قناعت نکرد که خود نعمان را کشت؛ دستور داد بروند و تمام اموال و ثروتش را بیاورند، زن و بچه‌اش را هم به اسارت بیاورند، مخصوصاً آن دختر ایده‌آل را هم بیاورند.

ولی آن دختر در قبیلۀ بنی شیبان بود. قبیلۀ بنی شیبان گفتند: هرگز کسی را که در پناه و جوار ماست تسلیم نمی‌کنیم. لذا میان ایرانیها و اعراب جنگ معروف «ذی‌قار» درگرفت. این جنگ در همین عراق صورت گرفته است. برای اولین بار اعراب شکست فاحشی به ایرانیها دادند. هرگز در تاریخ سابقه نداشت که ایرانیها از اعراب شکست بخورند. اعراب خودشان را کوچکتر از این می‌دانستند که با ایرانیها بجنگند. وقتی که شکست دادند، فهمیدند که می‌شود با اینها جنگید و شکستشان داد. نوشته‌اند یک عامل اساسی که سبب شد اعراب بعد از آنکه مسلمان شدند به ایران حمله کنند و از حمله به ایران بیم نداشته باشند، جنگ ذی‌قار بود و این جنگ را یک عامل جنسی ایجاد کرده بود. اگر این جنگ رخ نمی‌داد، به عقیدۀ این مورخین اعراب این جرأت را به خود نمی‌دادند که به ایران حمله کنند.

جریان دیگر، ماجرای معروف آذرمیدخت است. آذرمیدخت یکی از دو دختر خسروپرویز است که پادشاه ایران شد و بسیار زیبا بود. پدر رستم فرخزاد از او خواستگاری کرد.

اینجا تاریخ دو جور می‌گوید، یعنی مجهول است. بعضی می‌گویند [آذرمیدخت] گفت که من زن تو نمی‌شوم ولی اگر محرمانه بیایی، حاضرم که عاشق و معشوق یکدیگر باشیم. اما بعضی می‌گویند اصلًا به او برخورد؛ مخصوصاً [فرخزاد را] آورد تا به دامش بیندازد.

[آذرمیدخت] آجودان مخصوصی داشت که وقتی [فرخزاد] در نیمه شب آمد،

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۳۶۸

متوجه شد و او را کشت. بعضی می‌گویند روی حسادت این کار را کرد و گفت: اگر بنا باشد ملکه در اختیار کسی باشد، چرا در اختیار خودم که آجودانش هستم نباشد؟ تو از خراسان راه افتاده‌ای آمده‌ای اینجا؟! بعضی‌ها که خواسته‌اند این کار را توجیه کنند گفته‌اند نه، به امر خود ملکه کشت. وقتی که کشته شد، ملکه برای اینکه از خودش دفاع کرده باشد که او قصد سوء به من داشت و فردا نگویند که او عاشقش را بی‌جهت کشته، دستور داد که جنازۀ او را دم دروازه به دار کردند برای اینکه به مردم بگویند این قصد سوء داشت که کشته شد، و مردم نگویند که با همدیگر قرار محرمانه‌ای داشتند.

رستم فرخزاد از خراسان به قصد حمله به دربار ساسانی و کشتن سرداری که پدرش را کشته بود حرکت کرد. در همین

گیرودارها بود که حملهٔ اعراب مسلمان شروع شد. تازه رستم فرخزادِ پدرکشته‌ای که پدرکشتگی‌اش هم به واسطهٔ یک عامل جنسی بوده، مأمور شد برود از این سلطنت دفاع کند.

خود اینها نوشته‌اند که اول آمد به مدائن و عدهٔ زیادی را کشت، [بعد به جنگ اعراب رفت] و نوشته‌اند اگر لشکر مدائن با همین رستم که از خراسان حرکت کرده بود همفکر و همعقیده بود و با همدیگر به جنگ اعراب می‌رفتند، شاید جلو اعراب را می‌گرفتند، ولی یک جریان عشقی سبب شد که باز ایرانیها از نظر نیروی نظامی ضعیف‌تر بشوند.

ما نظیر این قضایا را در تاریخ، زیاد می‌توانیم پیدا کنیم. وقتی که ما قائل به این موضوع نشدیم که «همه چیز را عامل اقتصادی می‌چرخاند و شکل اقتصادی اجتماع که تغییر بکند همه چیز تغییر می‌کند» این [مشکل که این گونه قضایا را چگونه می‌توان توجیه کرد] از میان می‌رود. و [همین‌طور است] وقتی که ما برای عقیده و ایمان اصالت قائل شدیم؛ یعنی گفتیم بشر در عین حال یک موجود عقیده‌ای و یک موجود ایده‌ای است و به خاطر عقیده و ایمانش در همهٔ شئون اجتماعی خود تصرف می‌کند، پا روی جاه می‌گذارد، پا روی مال و ثروت می‌گذارد، که قرآن نقل می‌کند: وَ يُؤْثِرُونَ عَلىٰ أَنْفُسِهِمْ وَ لَوْ كانَ بِهِمْ خَصاصَةٌ «۱».

بنابراین نمی‌شود به این استدلال قانع شد که چون زیربنای اجتماع روابط

---

(۱) حشر / ۹

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۳۶۹

اقتصادی است و روابط اقتصادی جبراً متغیر است و جبراً همه چیز باید تغییر کند، پس همه چیز حتماً تغییر می‌کند.

سخن علیّ الوردی

مسئلهٔ مهمتر این است که عده‌ای از نویسندگان عرب و مخصوصاً دکتر علیّ الوردی «۱» در کتابهایش- ظاهراً بیشتر در کتاب مهزلة العقل البشری- اصرار فراوان دارند که از نظر منطق اسلام و قرآن زیربنای اجتماع، اقتصاد است و بس. او به پاره‌ای از آیات قرآن هم استدلال می‌کند که قرآن می‌گوید هرجا تغییراتی در جامعه‌ای پیدا شد، ریشه‌اش را باید در روابط اقتصادی افراد بشر نسبت به یکدیگر جستجو کرد.

ان شاء اللّه ما در جلسه‌ای آن آیاتی را که او ذکر کرده، می‌آوریم تا ببینیم آیا این استنباطی که اینها از اسلام کرده‌اند درست است یا نه، یکجانبه چند تا آیه را گرفته‌اند و آیات دیگر را مورد غفلت قرار داده‌اند؟ و [ببینیم که] به طور کلی اسلام در گردش تاریخ برای چه عاملهایی اصالت قائل است؟.

- مارکس می‌گوید: زیربنای یک جامعه، اقتصاد آن جامعه است و تمام مظاهر اجتماع از قبیل فرهنگ، هنر، مذهب، سنن، شکل و قوانین

---

(۱) نویسندهٔ بسیار شیرین نویس عراقی و از خانواده‌های شیعهٔ عراق است. مرحوم آقای امینی چند سال پیش که ایران بودند و صحبت او را کردیم گفتند خاندانش اصلًا شیعه است ولی در عین حال کمونیست است، یک کمونیست مسلمان! یعنی واقعاً، هم به اسلام اعتقاد دارد هم به کمونیزم، و در کتابش کوشش می‌کند میان مارکسیسم و اسلام یک نوع سازگاری برقرار کند. کتابهایش خیلی شیرین است.

کتاب بسیار شیرینی نوشته به نام وعّاظ السلاطین که ترجمه هم شده است و یک کتاب اجتماعی است دربارهٔ روحانیتی که از صدر اسلام پیدا شده که به عقیدهٔ او اینها روحانیت اسلام نیستند، روحانیت زورمندان و برای توجیه حکومت زورمندان هستند.
کتاب دیگری نوشته است راجع به نسبیت عقل. روح مطلب این است که می‌خواهد عقل و فکر انسان را تابع مسائل اقتصادی بداند، اسمش را گذاشته است مهزلة العقل البشری. «مَهزلة» یک اصطلاح سینمایی است، همین است که امروز به آن کمدی می‌گویند: «کمدی عقل بشر». چند کتاب دیگر هم نوشته. این دو کتابش را من از اول تا آخر خوانده‌ام. کتاب دیگری هم نوشته به نام الخوارق اللاشعور که من قسمتی از آن را خوانده‌ام. همهٔ کتابهایش شیرین است.

حکومت روبنای آن هستند. مقصود او از اقتصاد، پول و خوردن و پوشیدن نیست.
هرچه که قابل مبادله باشد.
– خیر، می‌گوید: «منافع مادی انسان محرّک انسان است». منافع، منحصر به خوردن و پوشیدن نیست. جلب لذایذ شهوانی، تأمین منافع خودخواهی و برتری طلبی هم جزو منافع مادی است و کل منافع مادی مطرح است.
اینکه ایشان توجیه می‌کنند که آنها گفته‌اند «منافع مادی»؛ نه، این یک توجیهی است که شما دارید می‌کنید.
دو مسأله است: یک وقت هست که آنها مثل همهٔ مادیین عالم می‌گویند [اصالت با مادیات است، و یک وقت هست که چنین نیست.] اصلًا مشخّص مکتب مارکس در میان سایر مادیون جهان همین است. می‌دانیم که دربارهٔ انسان که آیا انسان موجودی است معنوی یا مادی یا هم معنوی و هم مادی، یک عده که مادی هستند انسان را موجودی مادی می‌دانند و برای معنویات انسان اصالتی قائل نیستند. این اشخاص می‌گویند آنچه که خواستهٔ اصلی و هدف انسان است و انسان به دنبال آنها می‌رود مادیات زندگی است، که آنجا مادیات برمی‌گردد به بدنیات، هرچه که سبب لذتی از لذات بدن بشود. به این معنا غریزهٔ جنسی هم یک غریزهٔ مادی است.
ولی مشخّص مکتب مارکس این نیست که تاریخ را مادی می‌داند، بلکه این است که تصریح می‌کند به «اقتصاد» یعنی خواسته‌هایی که قابل مبادله است «(۱)». چیزهایی را زیربنا قرار می‌دهد که در قلمرو مالکیت و دارایی شخص قرار می‌گیرد، آنچه که در قلمرو مالکیت قرار می‌گیرد و آنچه که دارای ارزش اقتصادی است.
مشخّص مکتب مارکس این جهت است، نه فقط مادی بودن تاریخ. مادی بودن

---

(۱) من تنها خوراک و پوشاک را نگفتم، خوراک و پوشاک و مرکب و مسکن و برق و تلفن و هرچه که شما بخواهید در نظر بگیرید.

تاریخ را غیر از مارکس، دیگران هم گفته بودند.
اگر شما از گفته‌های خود مارکس چیزی آوردید که [نشان بدهد] مقصود او از ماتریالیسم تاریخی فقط اقتصاد نیست [سخن شما قابل قبول است.] من عرض کردم «اقتصاد»، کی گفتم تنها خوراک و پوشاک؟ مقصودم این است: آنچه که موضوع مالکیت و دارایی واقع می‌شود. زن و فرزند از مسائلی است که جزو دارایی قرار نمی‌گیرد. مسائلی جزو دارایی است که مطلوبیتشان برای بشر مطلوبیت نوعی باشد؛ یعنی انسان «مثل» این چیز را می‌خواهد نه «شخص» آن را. چطور؟ فرض کنید که

انسان یک انگشتر طلا می‌خواهد و خیلی دوست دارد [که آن را دارا باشد] ولی هیچ وقت عشق آدمی به شخص این انگشتر تعلق نمی‌گیرد. اگر یک انگشتر دیگری صد درصد مثل این پیدا بشود، برایش تفاوت نمی‌کند که این یکی [را داشته] باشد یا آن یکی را، و اگر انگشتری بهتر از این پیدا بشود قطعاً این را می‌دهد و آن را می‌گیرد. یا پارچه و لباس و اتومبیلی که می‌خواهد، عشقی که انسان به اینها دارد، به نوعشان است [نه به شخصشان] و در واقع به فایده و اثرشان است.

قهراً همهٔ افراد بشر در اینها علی السویه خواهند بود و اینهاست که قابل مبادله خواهد بود: من این انگشتر را می‌دهم [به] انگشتر دیگری مثل این یا به چیز دیگری که ارزشی معادل این داشته باشد و بعد بتوانم با آن، یکی دیگر تهیه کنم.

اما هیچ وقت آدمی بچهٔ خودش را روی این حساب دوست ندارد؛ یعنی انسان فقط همان شخص بچهٔ خودش را دوست دارد، هیچ چیزی جانشین او نمی‌شود. اگر بروند بچهٔ دیگری را بیاورند که خیلی از بچهٔ او ترگل‌تر و ورگل‌تر، باهوش‌تر و بانمک‌تر هم باشد و بگویند: این بچه را بگیر، بچهٔ خودت را به ما بده، می‌گوید: من بچهٔ خودم را می‌خواهم. این اسب یا اتومبیل نیست که وقتی بهترش را آوردند، عوض کند.

در موضوع عشق هم همین‌طور است. انسان همیشه یک غریزهٔ کلی نسبت به همسر دارد. مردی که در جستجوی زن است، عاشق «کلی» است، و همین‌طور زنی که در جستجوی شوهر است. ما خودمان همیشه در باب عشق به این حرف می‌خندیم که بگویند کسی عاشق کلی طبیعی است، زیرا آدم نمی‌تواند عاشق کلی طبیعی باشد. انسان می‌تواند طالب کلی طبیعی مال باشد، طالب کلی طبیعی اتومبیل باشد، ولی نمی‌تواند عاشق کلی طبیعی زن باشد. داستان آن غلامی می‌شود که

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۳۷۲

اربابش دید خیلی ناراحت است و مدتی است که روز به روز لاغرتر و رنگش زردتر می‌شود. به او گفتند: آقا به درد این برس! گفت: چه شده؟ گفتند: عاشق شده.

او را خواست، گفت: قضیه چیست؟ شروع کرد به گریه کردن. گفت: دردت را بگو.

هی گریه می‌کرد. آخرش گفت: عاشق شده‌ام. گفت: عاشق کی؟ گفت: هرکه شما مصلحت بدانید.

انسان نمی‌تواند عاشق کسی باشد که دیگری مصلحت بداند. اصلًا عشق به «شخص» تعلق می‌گیرد؛ یعنی حکم یک پیوند مادی را دارد که باید شخصش موجود باشد و میان این شخص و آن شخص، پیوند برقرار بشود. به همین دلیل است که نه زن جزء دارایی مرد است و نه مرد جزء دارایی زن؛ پیوند شخصی است. یک مرد حاضر نیست همهٔ زنهای دنیا را به او بدهند با زن خودش مبادله کند؛ و آن زن هم اگر همهٔ شوهرهای دنیا را بیاورند و به او بگویند هرکدام را می‌خواهی انتخاب کن شوهر خودت را بده، حاضر نیست مبادله کند؛ یعنی یک علاقهٔ شخصی میان این زن و این مرد برقرار می‌شود، همین‌طور که میان پدر و فرزند علاقهٔ شخصی ایجاد می‌شود. هیچ کس پدرش را با پدرهای دیگر مردم مبادله نمی‌کند، بچه‌اش را هم با بچه‌های دیگر مبادله نمی‌کند. و چون اینها جنبهٔ شخصی و فردی دارد، جزء مسائل اقتصادی قرار نمی‌گیرد؛ یعنی با سایر اشیاء معاوضه نمی‌شود. پس غلط است اگر ما بگوییم که زن جزء مسائل اقتصادی است.

اگر بگویید مارکس نگفته است «مسائل اقتصادی»، می‌گوییم او تمام گفته‌هایش پر است از «اقتصاد»، نمی‌گوید «مادیات». و اگر می‌گویید زن و شوهر و پدر و مادر و اینها هم جزء مسائل اقتصادی است، قطعاً این‌طور نیست. آن وقتی که زن و شوهر جزء مسائل اقتصادی قرار بگیرند، دیگر روح خانوادگی وجود ندارد؛ یعنی آن وقتی که مرد زنش را به حساب پول در خانه نگه دارد یا زن شوهرش را به حساب پول نگهداری کند، آن وقت است که این خانواده بر اساس روح خانوادگی تشکیل نشده، بر اساس روح دیگری تشکیل شده است.

جاه و مقام چطور؟ آیا ما می‌توانیم جاه و مقام را جزو مسائل اقتصادی بشماریم؟ در صورتی که انسان برای جاه و مقام از همهٔ منافع اقتصادی خودش می‌گذرد؛ یعنی یک عمر زاهدانه زندگی می‌کند که مقامش را حفظ کند. چقدر از این افراد ریاکار و جاه طلب در دنیا بوده‌اند که برای اینکه آسیبی به شخصیت

اجتماعی‌شان وارد نیاید، برای اینکه کوچکترین تنزلی در مقامی که در اجتماع دارند نکنند، یک عمر لباس ژنده می‌پوشند، برای خودشان از همهٔ نعمتهای دنیا محرومیت ایجاد می‌کنند، پیاده می‌روند، نان جو و سرکه می‌خورند برای اینکه جاه و مقام و عزت و احترامی که در دلها دارند حفظ بشود. آیا شما این را جزو مسائل اقتصادی می‌آورید؟ بله، به یک معنا مادی هست، در مقابل معنویات یعنی امور خدایی و آخرتی؛ اینها خدایی و آخرتی نیست. ولی مارکس که نمی‌گوید «امور مادی»، می‌گوید «امور اقتصادی» و اینها قطعاً جزو مسائل اقتصادی نیست. نه تنها ما، دیگران- امثال راسل- هم که به مارکس ایراد می‌گیرند، به همین جور چیزها ایراد می‌گیرند. مفهوم آنها هم از حرف مارکس این نبوده که گفته «منافع مادی»، و الّا خود راسل هم بشر را موجودی مادی می‌داند. با اینکه خودش هم بشر را مادی می‌داند، ولی در عین حال نظریهٔ مارکس را قبول ندارد چون او تکیه‌اش فقط روی مسائل اقتصادی است، مسائلی که جزو دارایی قرار می‌گیرد، مسائلی که قابل مبادله با جنس و کالای دیگر است، مسائلی که می‌شود با پول آنها را تهیه کرد. ولی محبوبیت و مراد بودن را نمی‌توان با پول تهیه کرد، اینها دیگر جزو مسائل اقتصادی نیست؛ یعنی اینها را نمی‌شود با پول مبادله کرد. ممکن است انسان مقامی را با پول به دست بیاورد ولی مبادله نمی‌شود کرد، قابل خریدوفروش نیست.

- شک نیست که اقتصاد یا امور مادی و اینکه بشر اول می‌خواهد زنده باشد، سرلوحهٔ تمام مطالب دیگر است. و باز شکی نیست که تنها ماده، محرّک بشر نیست. اکثریت بشر در درجهٔ اول به دنبال مادیات می‌رود و موضوع «دانش و آزادگی و دین و مروّت- این همه را بندهٔ درم نتوان کرد» برای عدهٔ بسیار معدودی مطرح است. افرادی مثل علی علیه السلام چند تا بیشتر نبوده‌اند. ولی هدف ادیان این است که به مردم نشان بدهند که اگر فقط مادیات سرلوحه و محرّک در زندگی باشد، نتیجه‌اش این نکبت و کشتار موجود است، اگر سعادت می‌خواهید راهش این است.

بیان آقای مهندس البته بیان خوبی است ولی جای یک «اما» در آن هست و آن اینکه اگر نیروی اصلی گردانندهٔ بشر و تاریخ بشر- حتی در اکثریت- امور مادی

باشد، به عقیدهٔ اینها بشر به حکم جبر کشیده می‌شود و لهذا اینها در این مسائل، جبری هم هستند. گواینکه کوشش می‌کنند که اختیار بشر را حفظ کنند، ولی منطقشان به گونه‌ای است که به جبر کشیده می‌شود.

ادیان در مقابل این جبر چه می‌توانند بگویند و چگونه می‌توانند مؤثر واقع شوند؟ این مثل آن است که ادیان به بشر بگویند: ای بشر! هرچه به سرت می‌آید، از این شکم و از این گرسنگی است. گرسنه نباش، راحت می‌شوی. آیا آدم می‌تواند گرسنه نباشد؟ به حکم جبر طبیعت، آدم گرسنه می‌شود. وقتی هم گرسنه شد، به حکم جبر دنبال نان می‌رود. برای اینکه دنبال نان برود، تنازع بقا هم درمی‌گیرد. این یک جبر است.

اگر در وجود انسان غرایز دیگری نباشد که ادیان بخواهند با گفته‌های خود انگشت روی آنها بگذارند، آن غرایز را زنده و کنترل کنند، گفتهٔ ادیان بی‌اثر و بی‌فایده است. ادیان هم که نقش اساسی خودشان را اجرا کرده و به قول شما گفته‌اند: «دانش و آزادگی و دین و مروّت- این همه را بندهٔ درم نتوان کرد» و عواقبش را هم به بشر نشان داده‌اند، برای این بوده که- بر

خلاف اعتقاد کسانی که می‌گفتند بشر تابع منافع آنی خود است و در مقابل منافع آنی کاری نمی‌شود کرد- حسی هم در بشر وجود دارد که می‌گوید: راست می‌گوید، آیا انسان همه چیز را باید فدای پول کند؟ یک چنین حسی هم در بشر هست که انبیا می‌خواهند آن را زنده کنند، نه اینکه این حس وجود ندارد الّا در چند نفری مثل علی بن أبی طالب، و انبیا می‌خواهند از همان غرایز مادی بشر به نفع «دانش و آزادگی و دین و مروّت» استفاده کنند. در این صورت به اصطلاح مشت به سندان زدن و آب در غربال کردن است و فایده ندارد.

- انبیا می‌آیند آن نیرویی را که تحت الشعاع غرایز مادی قرار گرفته زنده کنند.

درست است، قبول دارم، آن شک ندارد. انبیا آمده‌اند که به تعبیر قرآن نقاط خاموش‌شدهٔ فطرت انسان را زنده کنند، و به تعبیر امیر المؤمنین: «فَبَعَثَ فیهِمْ رُسُلَهُ وَ

واتَرَ الَیْهِمْ انْبیاءَهُ لِیَسْتَأْدوهُمْ میثاقَ فِطْرَتِهِ «۱»» وفای به آن پیمانهایی را که در فطرت بشر هست، بخواهند. پس در وجود بشر باید چنین نیرویی باشد، و واقعاً هم همین‌طور است.

مثلًا اگر در انسان غریزهٔ شعر و زیبایی‌ای که از شعر احساس می‌کند نبود، آیا امکان داشت که چند نفر مثل سعدی و مولوی و حافظ و ... این قدر بر جامعه حکومت کنند؟ علی رغم همهٔ تکفیرها، تفسیقها، با انبر گرفتن مثنوی و این حرفها، باز مثنوی شخصیت خودش را حفظ کرده و باقی مانده، چرا؟ برای اینکه یک پیوندی با روح بشر دارد، زیباست، نغز است و بشر نمی‌تواند در مقابل نغز و زیبا و اندیشهٔ عالی بی‌تفاوت باشد. مثنوی را انسان به خاطر منافع اقتصادی نمی‌خواهد، به خاطر همان حس می‌خواهد؛ به خاطر خضوعی که در مقابل اندیشه‌های عالی، اندیشه‌های نغز، اندیشه‌های زیبا دارد. همان خضوع فکری سبب می‌شود که این مثنوی هر سال چاپ شود و دائماً شرح بر آن بنویسند.

دین هم همین‌طور است. پیغمبر اسلام یک یتیم بیشتر نبود، یتیمی که خویشاوندان خودش هم در درجهٔ اول با او مخالف بودند. عوامل زمان پیغمبر را هرچه توجیه بکنید، این عوامل در ظرف چند سال بکلی دگرگون شد، اوضاع زمان خلفای صدر اول دگرگون شد، اوضاع زمان بنی امیه دگرگون شد، اوضاع زمان بنی العباس دگرگون شد، هزاران جریان دیگر پیدا شد، عصبیتها از بین رفت، طبقه‌ای رفت طبقه‌ای دیگر آمد، ملتی رو بود زیر رفت، ملتی زیر بود رو آمد، ملت سومی آمد ... ولی در تمام این جریانها قرآن و اسلام، خودش را حفظ کرده؛ یعنی این کشتی در وسط این همه جزر و مدهای بزرگ خودش را نگه داشته زیرا اصالت دارد، یک پیوند خاصی با روح بشر دارد. معنای إِنّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّکْرَ وَ إِنّا لَهُ لَحافِظُونَ «۲» این نیست که ما قرآن را به زور جبرئیل می‌آوریم و به زور نگهش می‌داریم؛ هی جامعه می‌خواهد آن را طرد کند، ما به زور تأمینش می‌کنیم، بلکه معنایش این است که ما قرآن را حفظ می‌کنیم چون سنت ما او را حفظ می‌کند. سنت ما این است که هر چیزی که با نیاز و فطرت بشر سر و کار داشته باشد، خود فطرت و نیاز درونی

---

(۱) نهج البلاغه، خطبهٔ ۱

(۲) حجر/ ۹

بشر، ضامن حفظ و بقای آن است و لهذا این همه جزر و مدها و این همه کهنه و نوهایی که در تاریخ پیدا شده، این کتاب خودش را حفظ کرده و جوانه‌های نو زده.

شما می‌بینید در فلان گوشهٔ اروپا یا آفریقا باز فلان متفکر پیدا شد، راجع به قرآن چنین گفت، مسلمان شد، چنین شد، چنان شد. این نشان می‌دهد که یک جاذبهٔ خاصی میان قرآن و روح بشر وجود دارد. تدریجاً هم پی‌درپی صید می‌کند. اگر یک عده به علل خاصی رابطه‌شان با آن قطع می‌شود، باز یک عدهٔ دیگر از جای دیگر کشیده می‌شوند.
- فرمودید: انسان جاه طلبی را برای خود جاه طلبی می‌خواهد. اتفاقاً انسان جاه طلبی و مقام را برای مزایا و عوارضش می‌خواهد. کجا هستند آنهایی که می‌گویید زاهد بودند و اعتقادی نداشتند و ریا کردند و همهٔ عمر را به ناراحتی گذراندند؟ خیلی کم می‌بینید که کسی هیچ اعتقادی نداشته باشد، بعد برای مقامی که هیچ چیز ندارد فعالیت کند. اگر بداند که از پستی که به او می‌دهند هیچ استفاده‌ای نمی‌تواند بکند، مسلّم دنبالش نمی‌رود. اگر افرادی مثل گاندی را می‌بینید، نمی‌توانید بگویید که معنویت و اعتقادی ندارند. شما پیدا کنید کسی را که هیچ اعتقادی نداشت و بعد دنبال مقام رفت و هیچ سوء استفاده هم نکرد.
نهرو چگونه است؟ من گاندی را نمی‌گویم، نهرو را می‌گویم. آقای نهرو اگر دنبال کار دیگری می‌رفت بیشتر پول در می‌آورد یا [وقتی که] این پست را داشت؟ او مسلّم این پست را می‌خواست، به خاطر همین پست هم می‌خواست، چون به خدا که اعتقاد نداشت و برای آخرت کار نمی‌کرد.
یکی از این دو امر در کار است: یا واقعاً نهرو آدمی بود صلح خواه و انسان دوست و به خاطر یک عاطفهٔ انسانی فعالیت می‌کرد، که خودش دلیل دیگری است بر رد نظریهٔ مارکسیستها. (ما معتقدیم وجدان انسانی و عواطف عالی انسانی گاهی منهای جاه طلبی، منهای عامل جنسی، منهای اقتصاد فعالیت دارد.) و یا خواهان جاه و مقام بود؛ به عبارت دیگر برای نهرو یکی از این دو توجیه را باید کرد: یا عامل محرّک او فقط نیروی عاطفهٔ انسانی‌اش بود، عصبیت بود، واقعاً آدمی
فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۳۷۷
بود که هند را می‌پرستید، هندیها را دوست داشت و به سرنوشت مردم هند علاقه‌مند بود، که خودش امری است غیر اقتصادی، و یا آدمی بود فردی و جاه و مقام را می‌خواست، و الّا در دنیا کدام کار را اگر نهرو می‌گرفت پولش بیشتر از این نبود؟
یک کار پرزحمت و پردرد و رنجی که قطعاً او را از تنعمهای مادی دنیا (به آن معنی اقتصادی) محروم می‌کرد و از دنیا به این راضی بود که اسمش این باشد که در رأس یک مملکت چهارصد میلیونی مثل هند قرار گرفته و نامش برای همیشه در تاریخ باقی می‌ماند. و امثال این در تاریخ زیاد است.
فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۳۷۸

۱ نظریهٔ جبر اقتصادی تاریخ و بررسی آن

اشاره

دلایل کسانی را بررسی می‌کردیم که می‌گفتند: قوانین جبراً تغییر می‌کند و محکوم به تغییر است. فرضیهٔ مارکسیستها را طرح کردیم و آقای مهندس کتیرایی یک مقدار ایراد به بیان من داشتند که صحبت کردند و ما از ایشان خواهش کردیم که در جلسه‌ای در این زمینه مفصل بحث کنند. ایشان گفتند که کتابهای لازم را به دست نیاوردم و بنابراین آمادگی ندارم. ناچار من بحث خودم را در همین زمینه قرار می‌دهم ولی با استناد به یکی از کتبی که در ایران- و ظاهراً در غیر ایران هم- از این نظر معتبر شناخته شده است، یعنی کتاب معروف اصول مقدماتی فلسفه ژرژ پولیتسر.

ژرژ پولیتسر استاد دانشکدهٔ کارگری در پاریس بوده است که از قراری که خود همین کتاب نوشته است، بعدها به نام «دانشکدهٔ نوین» معروف شد. این دانشکده بیشتر به وسیلهٔ استادهای مارکسیست اداره می‌شده است و این کتاب هم که در حدود ۲۵- ۳۰ سال پیش (دورهٔ اوج توده‌گری در ایران) ترجمه شد، از کتابهایی بود که لااقل حزب تودهٔ ایران آن را به رسمیت می‌شناخت و ظاهراً همهٔ مارکسیستها به رسمیت می‌شناسند.

فصل اول این کتاب «۱» تحت عنوان «قوای محرّکهٔ تاریخ» بحث می‌کند. ما قسمتهایی از آن را که لازم می‌دانیم، نقل می‌کنیم و بعد تجزیه و تحلیلی روی این گفته‌ها به عمل می‌آوریم تا ببینیم آیا ما حرفهای اینها را نمی‌فهمیم یا این حرفها خیلی حرفهای بی‌پروپایه و لااقل بی‌دلیلی است. بحثش از اینجا شروع می‌شود که می‌گوید:

اگر از ما بپرسند افکار انسان زادهٔ چیست، ناگزیر می‌شویم در مطالعات خود زیاد دور برویم. ما نباید آن اشتباهی را مرتکب شویم که ماتریالیستهای قرن هجدهم می‌کردند و می‌گفتند: فکر از مغز می‌تراود چنانکه صفرا از جگر ... و صرفاً فکر و شکل فکر را ناشی از خصوصیات مادی مغز افراد بدانیم «۲» مقصودش این است که درست است که مغز علت مادی افکار است ولی شکل افکار، بیشتر به شرایط اجتماعی زندگی هرکس بستگی دارد. می‌گوید:

این حرف درست نیست که بگوییم تاریخ ساختهٔ عمل افرادی است که به نیروی میل خود کار می‌کنند و چون این عملیات ناشی از افکار آنهاست، پس تاریخ محصول دماغ این افراد است.

... این توجیه که افکار حاصل مغز است، به صورت ظاهر یک تعریف مادی است. وقتی از مغز دیبرو «۳» صحبت می‌شود، در حقیقت منظور همان افکاری است که از مغز او تراوش می‌کند نه خود او. این، تئوری مادی مخلوط و ناصوابی است که تمایلات ایده‌آلیستی را در پردهٔ افکار می‌گنجاند «۴»

---

(۱) [فصل اول از قسمت پنجم]

(۲) اصول مقدماتی فلسفه، ص ۱۹۳ [نقل به معنا و خلاصه]

(۳) Dibero فیلسوف فرانسوی

(۴) همان مأخذ، ص ۱۹۴

بعد این جمله را از فویرباخ- که یک مادی معروف است- نقل می‌کند که:

هر آنچه انسان را برانگیزد، ناچار بایستی به مغز رسیده باشد «۱». منتها شکلی که آن امر در مغز پیدا می‌کند، بیش از هر چیز بسته به شرایط زندگی است «۲» فصلی تحت عنوان «موجود اجتماعی و وجدان» باز کرده است و در آن، سخن معروف مارکس را نقل می‌کند که:

وجدان افراد، وجود اجتماعی آنها را نمی‌سازد. وجود اجتماعی افراد است که وجدان آنها را می‌سازد «۳» می‌گوید:

می‌دانیم که افکار ما انعکاس امور و موجودات است «۴». مقاصدی هم که در نهاد افکار ما وجود دارد، انعکاس همان امور است «۵» مقاصد و هدفها و ایده‌های ما هم انعکاس همان امور است. این مطلبی است که ما باید روی آن توجه کنیم که آیا مقاصد و هدفهای بشر هم انعکاس همین امور است یا چیز دیگری است، مقاصد بشر از ساختمان داخلی و سرشت و نهاد بشر سرچشمه می‌گیرد؛ آیا اینجور است یا مقاصد را هم اجتماع به ما می‌دهد؟ این سؤالی است که برای ما باقی می‌ماند که بعدها

باید جواب بدهیم و مطلب مهمی است. باز تکرار می‌کنم: آیا مقاصد و هدفهای بشر هم تابع شرایط اجتماعی است و

---

(۱) معلوم است؛ انسان کارش اختیاری است و کار اختیاری یعنی تابع اندیشه و اراده.

(۲) همان مأخذ، ص ۱۹۵

(۳) همان مأخذ

(۴) راست است، فکر ما عبارت است از انعکاس اشیاء در مغز.

(۵) همان مأخذ

یا اینکه نه، انسان به هر حال یک سلسله مقاصد- لااقل یک سلسله مقاصد اصلی- دارد که ناشی از ساختمان بشر است؟.

می‌گوید:

برای جوابگویی به این سؤال باید دید انسان در کجاست و افکارش در کجا بروز می‌کند؟ امروز مشاهده می‌شود که انسان در شرایط اجتماعی سرمایه‌داری زیست می‌کند و افکار انسانی ناشی از همین جامعه است «۱» بعد این جمله را از مارکس نقل می‌کند:

این وجدان افراد نیست که شاخص وجود آنهاست، بلکه وجود اجتماعی آنهاست که موجد وجدان ایشان است.

مسئلهٔ مهم همین خواهد بود. وجدان انسان عبارت است از افکار، ادراکات، تمایلات و خواسته‌های درونی انسان. آیا اینها شاخص وجود انسان است و انسان را اینها می‌سازد یا وجود اجتماعی (یعنی موجودیت اجتماعی، وابستگیهای او به اجتماع) و وابستگی طبقاتی اوست که وجدان او را می‌سازد؟ می‌گوید:

در این تعریف منظور مارکس از وجود، همان انسان است. منظورش ما هستیم. وجدان عبارت است از چیزی که ما فکر می‌کنیم، چیزی که ما می‌خواهیم. معمولًا گفته می‌شود ما برای آن آرزویی که در دل و جانمان نهفته است مبارزه می‌کنیم و چنین نتیجه می‌گیرند که وجدان ما باعث وجود ماست و چون فکر می‌کنیم، بنابراین عمل و اقدام می‌کنیم و عملی می‌کنیم که متناسب با خواست ما باشد.

این نوع استدلال کاملًا اشتباه است، زیرا در حقیقت وجود اجتماعی است که موجد وجدان ماست. یک وجود پرولتاریایی دارای تفکر کارگری

---

(۱) همان مأخذ

است و یک وجود بورژوا دارای تفکر بورژوازی.

ولی چون بعضی موارد استثنایی دیده‌اند، می‌گوید:

بعد خواهیم دید که چرا این قانون عمومیت ندارد.

چون بعدها انگلس- نه مارکس- به این مطلب رسیده است که گاهی چنین تخلفی هم هست؛ یعنی ممکن است افرادی جزء طبقهٔ کارگر باشند و وجدان کارگری نداشته باشند، و برعکس ممکن است کسی جزو طبقهٔ بورژوا باشد و افکار بورژوایی نداشته باشد. البته این قسمت دوم را زیاد بحث نمی‌کند. قسمت اول را که ممکن است یک فرد جزو طبقهٔ کارگر باشد و

وجدان کارگری نداشته باشد، اعتراف می‌کنند ولی اسمش را «وجدان کاذب» می‌گذارند. بعد این جملهٔ معروف را از فویرباخ نقل می‌کند:

تفکر در یک کاخ و در یک کلبه تفاوت پیدا می‌کند.

بدیهی است که وقتی وجدان، طرز تفکر و نوع خواسته‌های انسان به طبقهٔ انسان وابستگی داشته باشد، اگر طبقه تغییر کند فکر هم عوض می‌شود، وجدان و خواسته‌ها هم عوض می‌شود، جهان‌بینی و معیارهای اولیه‌ای هم که در دست انسان است و روی آنها قضاوت می‌کند عوض می‌شود. مثلًا انسانی که جزو طبقهٔ محکوم، جزو طبقهٔ کارگر، جزو طبقهٔ زحمتکش است، طرز فکرش واقعاً این است که یگانه راه صحیح و عادلانه این است که حکومت، حکومت کارگری باشد، مالکیت الغاء بشود و ... اصلًا این وجدان اینجور حکم می‌کند، می‌گوید یگانه راه صحیح و درست همین است و غیر از این نیست.

حال اگر این شخص را یک‌دفعه از آن طبقه برداریم و در طبقهٔ حاکمه قرار بدهیم، اصلًا وجدان و فکرش عوض می‌شود. نه اینکه آن وقت می‌فهمد که راه صحیح همان راه اول است ولی منفعت من اینجور اقتضا می‌کند، اصلًا اینجور فکر می‌کند که صحیح همین است. انسان در هر طبقه‌ای که هست، هرطور که

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۳۸۳

منفعتش اقتضا می‌کند، فکر می‌کند که صحیح همین است و جور دیگر نمی‌تواند فکر کند.

شوخی طلبه‌ها

داستانی بین طلبه‌ها معروف است. در سالهای اولی که ما قم بودیم، سه نفر از آقایان بودند که شهریه می‌دادند: مرحوم آقای حجت، مرحوم آقای خوانساری و مرحوم آقای صدر. یک ماه ممکن بود شهریهٔ این آقا بیشتر باشد، یک ماه شهریهٔ آن آقا.

قهراً راجع به این موضوع بحث بود که آیا آقای حجت اعلم است و باید مرجع تقلید باشد، به نماز ایشان باید رفت، یا آقای خوانساری و یا آقای صدر؟ طلبه‌ها وقتی می‌خواستند مضمون بگویند و شوخی بکنند، هر ماه که این آقا بیشتر شهریه می‌داد می‌گفتند این ماه ایشان اعلم و اتقیٰ و اعدل هستند، ماه دیگر آن آقای دیگر بیشتر شهریه می‌داد می‌گفتند این ماه ایشان اعلم و اعدل هستند.

یا نقل می‌کردند که در مشهد طلبه‌ای اینجور می‌گفته که هرکس به من پول بدهد من او را عادل می‌دانم و می‌روم پشت سرش نماز می‌خوانم و نمازم هم اشکال ندارد، چون وقتی که پول می‌دهد واقعاً فکرم درباره‌اش عوض می‌شود که عادل است. شارع بیش از این از من نخواسته که پشت سر امامی که معتقدم عادل است نماز بخوانم، و من اینجور هستم: هر کسی که به من پول می‌دهد، به دنبال پول دادن واقعاً اعتقاد پیدا می‌کنم که او عادل است. بنابراین هیچ مانعی ندارد که هر کسی که به من پول می‌دهد، به خاطر پول دادن هم که باشد پشت سرش نماز بخوانم!.

ولی این حرفها واقعاً شوخی است. آیا واقعاً وجدان انسان این اندازه بازیچهٔ منافع است که هرکس به آدم پول بدهد، اعتقاد انسان این بشود که او اعلم است، او اعدل است، او عادل است؟! از هرجا و هر راه که منافعش تأمین شد، حق و عدالت و درستی را واقعاً در همان جا تشخیص می‌دهد؟.

من از این حرفهای آقایان اینجور می‌فهمم که اینها واقعاً انسانیت را به مسخره گرفته‌اند و وجدان انسان را آنچنان بی‌اساس و بی‌ریشه می‌دانند که فقط تابع شکم است. سعدی می‌گوید:

مایهٔ عیش آدمی شکم است تا به تدریج می‌رود چه غم است

بنا بر این حساب، نه تنها مایهٔ عیش آدمی شکم است، مایهٔ همه چیز آدمی

شکم است، مایهٔ وجدان آدمی هم شکم است، مایهٔ فکر آدمی هم شکم است!.
دلیل بر اینکه وجدان انسانی یک چنین ساختمانی دارد، این است که برای ظالم‌ترین ظالمها هم لااقل لحظاتی پیش می‌آید که در آن لحظات وقتی که خودش می‌نشیند و فکر می‌کند، انصاف می‌دهد که ظلم می‌کند؛ یعنی می‌فهمد، درک می‌کند و لهذا ناراحت می‌شود، عذاب وجدان می‌کشد. ممکن است از روش خودش دست برندارد، ولی عذاب وجدان را دارد.
یکی از آثار این فکر این است که دیگر مجازات به عنوان یک عمل عادلانه، غلط می‌شود، چرا؟ برای اینکه اگر بنا بشود وجدان انسان تا این حد بازیچهٔ منافعش باشد و به قول شوخی آن طلبه وقتی که به او پول می‌دهند وجدانش آناً تغییر می‌کند، پس هر کاری را که بر اساس منافعش می‌کند، آن وقت صد درصد معتقد است که درست می‌کند، پس هیچ‌گاه مقصر نیست و اصلًا در دنیا مقصر وجود ندارد. بشر کسی را مقصر و مستحق مجازات می‌داند که کاری را بکند که به اعتراف وجدانش نباید کرد ولی منافعش آن‌طور اقتضا می‌کند، یعنی منافعش بر ضد وجدانش است. اما آدمی که وجدانش صد درصد همان‌طور است که کارش را انجام داده، کارش وجدانی است و وجدانش یک ذره بر خلاف آن نمی‌گفته است، چطور ما می‌توانیم او را مجازات کنیم؟.
امام حسین از هر کسی که سؤال می‌کرد مردم کوفه در چه وضعی هستند، می‌گفت: «قُلُوبُهُمْ مَعَكَ وَ سُيوفُهُمْ عَلَيْكَ» شمشیرهایشان علیه توست در عین اینکه دلشان با توست، وجدانشان با توست اما منافعشان در جهت دیگری است؛ «امّا رُؤَساؤُهُمْ فَقَدْ مُلِئَتْ غَرائِبُهُمْ ...» رؤسایشان به دلیل اینکه جوالهایشان از رشوه پر شده است، و غیر رؤسایشان هم به خاطر آن تعصب احمقانهٔ عربی که از رئیس قبیله پیروی می‌کنند، ولی در عین حال رئیس و مرئوس همه وجدانشان با توست، دلشان با توست. و این، حرف درستی است.
بعد می‌گوید:
ایده‌آلیستها می‌گویند اگر یکی پرولتر می‌شود و دیگری بورژوا، علتش آن

است که سنخ تفکر آنها پیروی یکی از این دو می‌باشد «۱». ما برعکس معتقدیم که اگر این دو نفر دارای افکار متفاوت هستند، از این جهت است که هر یک به طبقهٔ خاصی بستگی دارند. پرولتر برای این وجدان طبقاتی دارد که او پرولتر است. چیزی که باید توجه داشت این است که این تئوری ایده‌آلیستی متضمن یک نتیجهٔ عملی است. می‌گویند چون فلان شخص دارای تفکر بورژوازی است، بنابراین بورژوا شده است و چنین نتیجه می‌گیرند که می‌توان این سبک تفکر را رها کرد و پرولتر شد. آن وقت دیگر سودکشی بورژوازی ور خواهد افتاد و هرکس با رضامندی و اعتماد برای صاحب کار زحمت می‌کشد. این تئوری همان است که از طرف سوسیالیستهای مسیحی و بانیان سوسیالیسم تخیلی دفاع شده است «۲» شکی نیست که انسان با یک درصدِ بالخصوص تابع منافع خودش است و دنبال آن می‌رود و یک سلسله افکار خود را با معیارهایی که منفعتش را تأمین می‌کند می‌سنجد. ولی این به معنی آن نیست که منافع انسان صددرصد افکار انسان را می‌سازد. انسان واقعاً دارای یک وجدان عالی انسانی است که می‌تواند بدون آنکه قبلًا پایه‌های منافعش تغییر کند [و بر اساس آن بیندیشد] وجدان را در خدمت بگیرد به طوری که خود وجدان روی روابط اقتصادی و منافع و توزیع ثروت و امثال اینها تأثیر بگذارد.

تفاوت نهضتهای پیامبران و سایر نهضتها

تفاوتی که میان نهضتهایی که پیغمبران به وجود آورده‌اند و نهضتهایی که رهبرانی از قبیل مارکس به وجود آورده‌اند، وجود دارد در همین است که این رهبران انگشت روی منافع بشر گذاشته‌اند، البته روی نقطهٔ حساسی هم انگشت گذاشته‌اند، روی عناصر خودخواهی بشر انگشت گذاشته‌اند: ای انسان! ای طبقهٔ کارگر! ای طبقهٔ رنجبر! تو مورد بهره‌کشی یک طبقهٔ دیگر قرار گرفته‌ای، حقت را دیگران ربودند،

(۱) من نمی‌دانم چنین حرفی به این شکل را چه کسی گفته است؟!

(۲) دیگران اگر گفته‌اند من نمی‌دانم، مخصوصاً که ناقلش اینها هستند که مطابق میل خودشان حرفهای آنها را نقل می‌کنند.

حقت را از دیگران بگیر، آن کسی که تو را پایمال کرده است دهانش را با مشت خرد کن، چنین کن، چنان کن؛ و توانستند با این وسیله طبقه‌ای را علیه طبقهٔ دیگر برانگیزند.

در نهضت انبیا بدون شک این عنصر وجود دارد. مخصوصاً اگر ما به قرآن و منطق قرآن تکیه کنیم، می‌بینیم در قرآن این عنصر (یعنی عنصر احقاق حق، عنصر برانگیختن طبقهٔ محروم و مظلوم و پایمال شده علیه طبقهٔ ظالم، مترف و حق پایمال کن) وجود دارد، و قرآن با یک لحن و آهنگ شعارآمیزی هم این مطالب را بیان می‌کند که واقعاً احساسات طبقهٔ مستضعف را برمی‌انگیزد:

وَ نُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَ نَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَ نَجْعَلَهُمُ الْوارِثِينَ. وَ نُمَكِّنَ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَ نُرِيَ فِرْعَوْنَ وَ هامانَ وَ جُنُودَهُما مِنْهُمْ ما كانُوا يَحْذَرُونَ «۱».

پس در این مطلب که در این حدود، انبیا هم از این عنصر استفاده کرده‌اند جای بحث نیست. ولی تفاوتی که در روش انبیا با این رهبران هست (و در نتیجه کاری که آنها یا پیروان مکتب آنها کرده‌اند کس دیگری نکرده) این است که انسان را علیه نفس خودش هم برانگیخته‌اند و فرد را علیه خودش برانگیخته‌اند، و این ریشه‌اش وجدان انسانی است که مستقل از منافع طبقاتی است. اگر انسان دارای چنین وجدان مستقل نمی‌بود، چنین موفقیتی برای انبیا محال بود. واقعاً این موفقیتی بوده، تاریخ نشان می‌دهد که چنین بوده، الآن هم نشان می‌دهد. مثلًا می‌گویند: ای بشر! تو چنین ثروتی را از راه درست به دست نیاوردی، از راه ظلم به دست آوردی، حق دیگران را پایمال کردی ... به گونه‌ای که وجدان او را تحریک می‌کنند که خودش علیه خودش قیام کند، و چقدر افرادی مال و ثروت و هستی و منافع خودشان را به پای انبیا ریختند و به دست خودشان تحویل طبقهٔ مظلوم دادند.

این داستان معروف است که شخصی از متمکّنین و ثروتمندان در محضر حضرت رسول نشسته بود. فقیر ژنده‌پوشی وارد مجلس شد. جای خالی

(۱) قصص/ ۵ و ۶

می‌خواست. اتفاقاً جای خالی پهلوی همان آدم متعیّن به اصطلاح اشرافی بود. رفت پهلوی او نشست. او طبق عادتی که داشت،

خود به خود خودش را جمع کرد و کنار کشید. حضرت رسول توجه کردند، فرمودند: ترسیدی که چیزی از فقر او به تو بچسبد؟ گفت: نه یا رسولَ اللّه. ترسیدی که چیزی از ثروت تو به او سرایت کند؟ نه یا رسول اللّه. ترسیدی که جامه‌هایت کثیف و آلوده شود؟ نه یا رسول اللّه. فرمود: پس چرا این کار را کردی؟ جوابی نداشت: عادت غلطی بود یا رسول اللّه! من حاضرم نیمی از ثروتم را به این برادر مسلمانم بدهم. ولی او گفت: من نمی‌پذیرم. گفتند: چرا نمی‌پذیری؟ گفت: می‌ترسم اگر بپذیرم من هم یک روز مثل او بشوم، فقیری بیاید خودم را کنار بکشم «۱» این، عمل وجدان است که از یک طرف وجدان او برانگیخته می‌شود که نیمی از ثروتش را در اختیار وی قرار بدهد، و از طرف دیگر آن دیگری برای وجدانش آن قدر اصالت قائل است که برای اینکه مبادا یک وقت این وجدان پاکش مخدوش بشود می‌گوید من چنین ثروتی را نمی‌خواهم.

اگر ما تاریخ را بررسی کنیم، به این حقیقت می‌رسیم که در نهضتهای مذهبی و دینی (نهضتهای انبیا) چنین چیزی بوده است که انبیا فرد را علیه خودش برانگیزند.

اصلًا توبه همین است. توبه که واقعاً یک حالت عالی انسانی است، عبارت است از قیام انسان علیه خودش، یک قیام اصلاحی. من مخصوصاً یک وقت تعبیرات قرآن در مورد توبه را جمع کردم، دیدم تعبیرات خیلی عالی و عجیبی از آب در می‌آید.

قرآن مکرر می‌گوید: تَابَ* ... وَ أَصْلَحَ*، یک قیام اصلاحی از درون انسان، قیام وجدان انسان علیه خودش، علیه اسراف‌کاری‌ها و افراطکاری‌های خودش. اگر چنین حالتی در انسان هست- که هست- دلیل بر این است که واقعاً انسان یک وجدان مستقل از منافع دارد. ما نمی‌گوییم منافع روی وجدان انسان اثر نمی‌گذارد، ولی تمام عناصر وجدان را منافع نمی‌سازد.

ژرژ پولیتسر در بخش دیگری تحت عنوان «وجود اجتماعی و شرایط زندگی» بحث می‌کند و می‌گوید:

---

(۱) [این داستان در کتاب داستان راستان (داستان شمارۀ ۱۷) نقل شده است.]

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۳۸۸

مارکس از «وجود اجتماعی» برای ما صحبت می‌کند. باید دید مقصودش از این اصطلاح چیست. وجود اجتماعی به وسیلۀ شرایط زندگانی که در اجتماع انسانی وجود دارد، مشخص و شناخته می‌شود. وجدان افراد سازندۀ شرایط مادی نمی‌باشد، بلکه این شرایط است که وجدان افراد را به وجود می‌آورد «۱» حال آنکه هر دو هست؛ هم شرایط مادی روی وجدان اثر می‌گذارد و هم وجدان روی شرایط مادی؛ تأثیر متقابل دارند بدون اینکه یکی از این دو را علت و دیگری را معلول، یکی را اصل و دیگری را تابع بدانیم؛ دو عنصر هستند از عناصر این عالم و دو عامل هستند از عوامل این عالم، مثل همۀ عوامل عالم که گاهی این روی آن اثر می‌گذارد و گاهی آن روی این اثر می‌گذارد، اینها هم روی همدیگر اثر می‌گذارند.

شرایط زندگی روی وجدان اثر می‌گذارد، وجدان هم روی شرایط مادی اثر می‌گذارد.

منظور از شرایط مادی زندگانی کدام است؟ در اجتماع، غنی و فقیر وجود دارد. شیوۀ اندیشۀ این دو گروه متفاوت است. حتی دربارۀ یک مسئلۀ واحد، یکسان نمی‌اندیشند «۲» بعد می‌گوید حتی فقر و غنا (یعنی میزان درآمد) هم ملاک نیست، طبقه اساس است. ممکن است کسی جزو طبقه‌ای باشد که درآمدش از آن که در طبقۀ دیگر است بیشتر است، مثلًا یکی از طبقۀ کارگر باشد و درآمدش از کسی که در طبقۀ بورژواست بیشتر باشد، ولی مع ذلک وجدانش وجدان طبقاتی باشد نه درآمدی.

این را بعد به این شکل اصلاح کرده است:

فقر و بینوایی عبارت است از شرایط زندگی. اینک باید دید چرا در دنیا

---

(۱) اصول مقدماتی فلسفه، ص ۱۹۷

(۲) چون او در شرایط فقر زندگی می‌کند، این در شرایط غنا.

غنی و فقیر وجود دارد که در نتیجه شرایط زندگی بشر مختلف باشد؟.

گروهی از مردم که دارای شرایط مادی مشترک باشند، تشکیل طبقه می‌دهند. ولی مفهوم طبقه به فقر و غنا اطلاق نمی‌شود. پرولتری که بیش از یک نفر بورژوا درآمد دارد، بازهم پرولتر است و اگر در خدمت ارباب باشد و در زندگی هم تأمین و استقلال داشته باشد، بازهم جنبهٔ پرولتاریایی او کم یا زیاد نمی‌شود. شرایط مادی زندگی منوط به پول درآوردن نیست، بلکه به کار و حرفهٔ اجتماعی مربوط است.

اینجاست که می‌بینیم انسان موجد تاریخ است. عمل انسان بر حسب میل او صورت می‌گیرد. این میل ناشی از افکار آنهاست. افکار افراد هم زادهٔ شرایط مادی زندگی است، یعنی شرایطی که به طبقهٔ معین اختصاص دارد.

به این شکل حوادث تاریخی توجیه می‌شود. پس تاریخ را افراد به وجود می‌آورند. مقصود از افراد، عمل افراد است. عمل افراد تابع میل افراد است. میل هم تابع افکار افراد است. افکار افراد هم تابع شرایط مادی زندگی و شرایط طبقاتی است. پس تمام تاریخ را وضع خاص طبقاتی به وجود می‌آورد.

آیا جنگهای فکری و عقیدتی جنگهای طبقاتی است؟

در فصل دیگر مسئلهٔ مبارزات طبقاتی را عنوان می‌کند که نتیجه‌اش این می‌شود که تاریخ را- بعد از دورهٔ کمونیسم اولیه، چون کمونیسم اولیه را نباید «تاریخ» بنامیم- فقط مبارزات طبقاتی و تضاد طبقاتی به وجود آورده است.

اینجا برای من یک مجهولی باقی است که [آیا به نظر] این آقایان در دورهٔ قبل از پیدایش طبقات- که معتقدند دورهٔ اشتراکی بوده است- اصلًا بشر تاریخ نداشته؟

حوادث رخ نمی‌داده؟ بالاتر، بعد که به اشتراک ثانوی منتهی می‌شود و در آنجا طبقات بکلی از میان می‌رود، دیگر موتور تاریخ بی‌حرکت می‌ماند؟ در چین و شوروی، دیگر این موتور محرّک تاریخ کار نمی‌کند؟ در آنجا که دیگر طبقات وجود ندارد. من واقعاً نمی‌دانم اینها در اینجا چه می‌گویند. در فصل «مبارزات طبقاتی محرّک تاریخ است» می‌گوید:

عمل و رفتار افراد متناسب با افکار آنهاست. این افکار محصول زندگی مادی ایشان است و به طبقهٔ معینی مربوط می‌شود. از این بیان نباید تصور کرد که تنها دو طبقه در اجتماع وجود دارد. طبقات مختلفی هست که تنها دو قسمت آنها با یکدیگر در ستیزه و جدال هستند: بورژوازی و پرولتاریا «۱» این هم که دیگر بیشتر روغن داغ می‌کند، می‌گوید طبقات دیگر وجود دارند ولی آنها در این موتور تاریخ تأثیر ندارند و تنها این دو طبقه در عصر ما تأثیر دارند.

پس باید نتیجه گرفت که افکار، نمایش طبقات است. جامعه به طبقاتی تقسیم می‌شود که با هم مبارزه دارند. به این ترتیب اگر به افکاری که مردم در جامعه دارند توجه شود، ملاحظه خواهد شد که این افکار با هم تصادم و اختلاف دارند و در پردهٔ این افکار، طبقاتی دیده می‌شود که آنها هم در مبارزه و معارضه هستند.

آیا واقعاً همهٔ جنگهای فکری و عقیدتی که در دنیا وجود دارد جنگهای طبقاتی است و ریشهٔ طبقاتی دارد؟ آیا این جنگی که الآن بین مساجد جنوب شهر و حسینیهٔ ارشاد رخ داده، از نظر تحلیل دیالکتیکی به ریشهٔ طبقاتی برمی‌گردد؟ کسی می‌تواند اینجور تحلیل کند؟.

– طبقات فکلی و معمّم.

نه، طبقه‌ای که این آقایان می‌گویند. طبقهٔ فکلی و معمّم که دو طبقه نمی‌شود.

– فکلی بورژواست، معمّم پرولتر.

اینها که اسم‌گذاری است. ممکن است شما عکسش را بگویید. اگر اینها

---

(۱) همان مأخذ، ص ۱۹۸

بگویند، عکس این را می‌گویند؛ می‌گویند معمّم وابسته به طبقهٔ بورژواست و فکلی‌ها نه. به هر حال چگونه می‌شود اینها را تحلیل کرد؟.

یک وقت دیگر هم من همین حرف را به یک نفر که می‌خواست قضایا را روی این حسابها توجیه کند گفتم که حسینیهٔ ارشاد را تو چگونه توجیه می‌کنی؟ یک نفر سرمایه‌دار (آقای همایون) بانی و مؤسس اینجاست و افکاری که در اینجا پخش می‌شود و طبقه‌ای که از اینجا تغذیهٔ فکری می‌کنند، افرادی هستند که افکار ضد سرمایه‌داری دارند. اینجا خودش را سمبل افکار سوسیالیستی و ضد سرمایه‌داری و امثال اینها می‌داند. یک مؤسسهٔ مجلّل چند میلیونی پایگاه چنین افکاری شده است. این را از نظر تفکر مارکسیستی چگونه می‌شود توجیه کرد؟.

از نظر ما قابل توجیه است. ما برای آن شخص مؤسس در عین اینکه وابسته به طبقهٔ سرمایه‌دار است، یک وجدان اسلامی قائل هستیم که این وجدانش هیچ گونه بستگی به طبقه‌اش ندارد؛ یعنی چنین آدمی چون وجدانش وجدان اصیلی است، می‌تواند کاری بر ضد طبقهٔ خودش بکند و هیچ مانعی ندارد. اما اینهایی که قضایا را روی این حساب توجیه می‌کنند چه می‌گویند؟ مخصوصاً اشخاصی که هم افکارشان چنین افکاری است و هم با سوء ظن و بدبینی به این مؤسسه نگاه نمی‌کنند. حال اگر افرادی با سوء ظن و بدبینی نگاه کنند، مثلًا بگویند: این یک دام امپریالیستی است، یک دام کاپیتالیستی است، بگویند: این یک کانال انحرافی است که افکار را از مسیر اصلی خودش منحرف کند، باز یک حرفی است. افرادی که به چنین چیزی هم اعتقاد ندارند، چگونه این امر را توجیه می‌کنند؟ به نظر ما جز با این که برای وجدان انسان مقداری استقلال [قائل شویم توجیه‌پذیر نیست.] و استقلال که می‌گوییم، معنایش این نیست که وجدان انسان یک سد و دژی است که هیچ چیز در آن نفوذ ندارد، بلکه می‌گوییم وجدان انسان یک عامل مستقل است مثل همهٔ عوامل جهان که هم از عاملهای دیگر متأثر می‌شود و هم عاملهای دیگر را تحت تأثیر خودش قرار می‌دهد. مقصود ما از استقلال، این است.

از این رو قوای محرّکهٔ تاریخ، یعنی چیزی که تاریخ را به وجود می‌آورد، جنگهای طبقاتی است. انگلس می‌گوید: مسلّم شده است که در تاریخ

جدید «۱» کلیهٔ مبارزات سیاسی عبارت است از همان مبارزات طبقاتی، و تمام مبارزات استقلال‌جویانهٔ طبقات با وجود شکل سیاسی که به خود می‌گیرد، سرانجام به استقلال اقتصادی منجر می‌گردد «۲» بعد دومرتبه خود این آقای ژرژ پولیتسر می‌گوید:

نکتهٔ دیگری را بایـد به این مطالب افزود: رفتار، میل و افکار، نمایشـی است از طبقات، و طبقات محصول اقتصاد جامعه است. پس می‌توان گفت که تاریـخ را جنگهـای طبقـاتی توجیه و مشـخص می‌کنـد و این طبقـات، محصول اقتصـاد جـامعه است. ما هرگاه بخواهیم یک واقعهٔ تاریخی را توجیه کنیم، باید ببینیم افکار متضادی که در آن وجود داشـته کدام است. از روی افکار به طبقات مدافع و مخالف آن پی ببریم و دست آخر حالت اقتصادی را که شاخص این طبقات است کشف کنیم.

بعـد یـک قسـمتی دارد که این قسـمت زیـاد بـازگو می‌شود ولی این یک حـدس و فرض بیشتر نیست. ما هم نمی‌گوییم چنین چیزی نبوده، ولی خیال نمی‌کنم دلیل قاطعی وجود داشته باشد که چنین بوده است. برای زندگی بشر ادواری ذکر می‌کنند: دورهٔ اشـتراک اولیه، دورهٔ کشـاورزی و دامپروری که به دنبـال خودش به عقیـدهٔ اینهـا بردگی را می‌آورد و مسئلهٔ مـالکیت به وجود می‌آید، بعد دورهٔ تجارت و بازرگانی و بورژوازی و بعد هم دورهٔ سرمایه‌داری در شکل اخیر. می‌گوید:

برای دانسـتن اینکه طبقات از کجا پیدا می‌شود، بایستی تاریخ جامعه را مطالعه کرد «۳». آن وقت معلوم خواهد شد که طبقات همیشه یکسان نبوده‌اند.

---

(۱) تاریخ جدید لا بد استثنایی است از تاریخ قدیم.

(۲) همان مأخذ، ص ۱۹۹

(۳) این اتفاقاً حرف خوبی است. تاریخ را باید مطالعه کرد. ولی بعد می‌گوید این حرفها تاریخی نیست، در تاریخ نوشـته نشده است و دلیلی آن‌طور که مورخ می‌خواهد به دست بیاورد، نیست و فقط فرضیه و حرف است.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۳۹۳

در یونان باسـتان برده و صاحب، در قرون وسطی سرفها و سینیورها و خلاصه در دورهٔ بعد بورژوا و پرولتاریا بوده است. به این شکل می‌بینیم که طبقات متغیر هستند. علت این تغییرات چیست؟ تغییر شرایط اقتصادی است که موجب این تغییرات می‌شود.

مسئلهٔ «تبلیغ» در مارکسیسم

فصل دیگری دارد تحت عنوان «انطباق متد دیالکتیک با ایدئولوژیها». به نظر می‌رسد سـخنانی که مارکس گفته است و بعدها مـورد انتقـاد و اعـتراض قرار گرفتـه، قسـمتی از آن را انگلس و قسـمتهای دیگر را بعـد لنیـن اصـلاح کرده است. به اینهـا ایراد گرفته‌اند که این‌طور که مارکس وجدان را صددرصد تابع شرایط اجتماعی و طبقاتی می‌داند، از نظر او وجدان انعکاس جبری شرایط زنـدگی است، بنابراین دیگر برای ایـدئولوژی نقش اصـیل قائل نیست، برای فکر به هیـچ وجه نقش اصـیل قائل نیست. چون بنا بر این شد که وجدان انسان بازیچهٔ شرایط زندگی مادی اوست. وقتی که وضع زندگی مادی چنین است، خواه ناخواه وجدان انسان این جور است، پس دیگر تبلیغ چه نقشـی می‌تواند داشـته باشد؟ تبلیغ برای ساختن وجدان است. یک شیء را از غیر راه علت خـودش که نمی‌شود به وجود آورد. اگر شـما گفتیـد آب را فقـط و فقـط بـا فلاـن عنصـر و فلاـن عنصـر می‌شود ساخت، آیا با تبلیغ هم می‌شود آب ساخت؟ نه، چنین چیزی محال است. یا اگر گفتیـد فلان بیماری که در بـدن یا روان انسان (در اعصاب او) پیدا می‌شود به فلان علت است، آیا با حرف و گفتار هم می‌شود آن بیماری را ایجاد یا رفع کرد؟ نه. وقتی که افکار صـد درصد تابع شـرایط مادی زندگی است، بنابراین نقش تبلیغ را باید بکلی صـفر بدانیم. ولی چون دیدند چنین چیزی نیست و خودشان دسـتگاههای تبلیغاتی وسیعی دارنـد، آمدند این را توجیه کنند (حال این توجیه با آن حرفها چگونه جور در می‌آید، من نمی‌دانم)، گفتند: البته وقتی که ما افکار را تابع شـرایط مادی دانستیم، این جهت را انکار نمی‌کنیم که نقش افکار

را به عنوان عامل دوم باید قبول کرد.

ولی مسلّم اگر افکار صد درصد انعکاس شرایط زندگی است، عامل دیگری غیر از شرایط زندگی [مانند تبلیغ] نمی‌تواند سازندهٔ آن باشد. هر کسی اگر در آن شرایط قرار گرفت، فکرش را هم پیدا می‌کند، کار می‌کند. کسی که در آن شرایط

نیست، اصلًا تبلیغ نمی‌تواند رویش اثر بگذارد. حالا اینها چه جور توجیه می‌کنند، من نمی‌دانم. عبارتهایش را می‌خوانم:

معمولًا این‌طور گفته می‌شود که مارکسیسم عبارت از یک فلسفهٔ مادی است که منکر نقش افکار در تاریخ می‌باشد؛ یعنی عامل ایدئولوژی را انکار می‌کند و تنها به تأثیرات اقتصادی نظر دارد «۱» البته کسی این حرف را نمی‌زند که مارکسیسم نقش افکار را بکلی منکر است؛ مارکسیسم می‌گوید افکار صددرصد تابع شرایط زندگی است، یعنی عامل دیگری در ساختن آن مؤثر نیست. این را باید جواب بدهید.

این گفتار خطاست. مارکسیسم از نقش مهمی که فکر، هنر و عقاید در زندگی بازی می‌کنند غافل نیست و برعکس اهمیت وافری به انواع ایدئولوژیها می‌دهد «۲». عامل ایدئولوژی و شکل ایدئولوژی چیست؟ این قسمت از مارکسیسم که مورد مطالعهٔ ماست، بیش از هر قسمتی بد فهمیده شده است. دلیلش هم این است که تا مدتهای مدید، مارکسیسم را فقط از لحاظ اقتصادی می‌آموخته‌اند. به این طریق نه تنها مارکسیسم را از شکل کلی خود جدا می‌کرده‌اند، بلکه اصول واقعی این فلسفه را نیز کنار می‌زده‌اند زیرا چیزی که اجازه می‌دهد اقتصاد به صورت یک علم کامل درآید، ماتریالیسم تاریخی و انطباق آن با ماتریالیسم دیالکتیک است.

تعبیرات غلطی هم که از مارکسیسم شده است، به علت آن بوده که از نقش ایدئولوژیها در تاریخ و زندگی غفلت ورزیده‌اند. جدا کردن ایدئولوژیها از مارکسیسم، به منزلهٔ تفکیک مارکسیسم از ماتریالیسم دیالکتیک است، یعنی تجزیهٔ آن از اصول.

---

(۱) همان مأخذ، ص ۲۱۲

(۲) توضیح نمی‌دهد که به چه شکل است.

من درست نفهمیدم که چه می‌گوید. ایرادی که به نظر ما می‌رسد این نیست که بنا بر اصول مارکسیسم ایدئولوژی هیچ نقشی ندارد و هیچ عاملی نیست؛ نه، بالاخره فکر است. هیچ کس منکر نیست که فکر، خودش یک عاملی است، ولی ما می‌گوییم بنا بر اصول مارکسیسم افکار صددرصد تابع شرایط اقتصادی است، یعنی از کادر شرایط اقتصادی نمی‌تواند خارج باشد و نقش یک عامل صددرصد تابع را بازی می‌کند.

ایرادی که می‌خواهند بگیرند این خواهد بود که نقش ایدئولوژی، نقش یک عامل صددرصد تابع غیر قابل انحراف از اصول خودش خواهد بود. بنابراین امکان ندارد که یک نفر بیاید وجدان کاذب بسازد. امکان ندارد که یک کارگری که در چنین شرایطی قرار گرفته و شرایط اقتصادی ایجاب می‌کند که وجدانش این باشد، یک نفر بیاید یک وجدان کاذب به او بدهد. اصلًا وجدان کاذب معنی ندارد. وجدان همیشه یک جور است، صادق و کاذب ندارد. این را شما جواب بدهید، نه اینکه مغلطه کنید و بگویید: شما گفته‌اید که از نظر مارکسیسم، ایدئولوژی هیچ نقشی در تاریخ ندارد. خیر، نقش دارد. ما نگفتیم ایدئولوژی از نظر شما نقشی ندارد. ما می‌گوییم نقشش فقط تابع بودن است. شرایط اقتصادی- همین‌طور که خودتان می‌گویید- فکر را به وجود می‌آورد؛ فکر، میل و اراده را به وجود می‌آورد؛ میل و اراده، عمل را به وجود می‌آورد و عمل،

تغییرات در وضع اجتماع را به وجود می‌آورد، ولی به این شکل است که هرگز از آن تخلف نمی‌کند. بعد تحت این مغلطه که «خیر، ایدئولوژی هم نقش دارد» می‌افتید در مسئلهٔ وجدان کاذب، در حالی که وجدان کاذب دیگر معنی ندارد.

در فصلی تحت عنوان «ساختمان اقتصادی و ساختمان ایدئولوژی» می گوید:

در ضمن مطالعهٔ ماتریالیسم تاریخی دیدیم که تاریخ اجتماعی به این ترتیب در می‌آید: انسان به وسیلهٔ عمل خود موجد تاریخ است (این درست) «۱» و این عمل هم ناشی از میل انسانی است (این هم درست)، میل نیز از افکار سرچشمه می گیرد (این هم درست) و دیدیم آن چیزی که

---

(۱) [عبارات داخل پرانتز از استاد شهید است.]

افکار آدمی را مشخص می‌سازد یعنی ایدئولوژی او را به وجود می‌آورد محیط اجتماعی است و طبقاتی که در آن جامعه دیده می‌شود (این هم درست مطابقت می کند)، این طبقات نیز به خودی خود محصول شرایط اقتصادی و به عبارت دیگر طرز تولید می‌باشد.

روی همین اصول، دیگر وجدان صادق و وجدان کاذب بی‌معنی است. بعد می گوید:

همچنین دریافتیم که بین عامل ایدئولوژی و عامل اجتماعی، عامل سیاسی قرار دارد. در مبارزهٔ ایدئولوژیک که ناشی از مبارزهٔ موجود در اجتماع است، عامل سیاسی بروز می کند. پس اگر ساختمان جامعه را به نور ماتریالیسم تاریخی مشاهده کنیم، معلوم می‌شود که پایهٔ اجتماع بر اساس اقتصاد قرار دارد و مافوق اجتماع، سازمان سیاسی و سازمان ایدئولوژیک گسترده شده است. ملاحظه می کنیم که پیش ماتریالیستها ساختمان ایدئولوژیک به منزلهٔ قلّه و رأس بنای اجتماع شناخته می‌شود و حال آنکه ایده‌آلیستها قسمت ایدئولوژیک را پایه و بنای جامعه می‌انگارند.

تا اینجا حرفهای شما را [طبق اصول خودتان] قبول می کنیم. به موجب همینهاست که به عقیدهٔ ما آن بحث دومی که انگلس و دیگران طرح کرده‌اند- که بعضی وجدانها وجدان کاذب است، ممکن است انسان در طبقه‌ای باشد و در اثر عوامل تبلیغی بر ضد آن طبقه فکر کند- بی‌معنی است و نمی‌تواند معنی داشته باشد.

- انسان می تواند آینده‌نگری کند و محیط زندگیش را آن قدر توسعه بدهد که از ظرف زمان و مکان خارج شود. در نتیجه ممکن است مصالح و منافع امروزش را به خاطر مصالح و منافع بزرگتری در آینده فدا کند. آقای همایون چون به زندگی بعد از مرگ ایمان دارد و مصالح بزرگ آینده‌اش در گرو این فداکاری است، این کار را انجام می‌دهد. او حساب می کند که

کسی بهشتی است که از مالش بگذرد و انفاق کند. کسانی که در سطح بالاتری می‌اندیشند و تکامل و رستگاری در جهان آخرت را در گرو گذشتن از مرحلهٔ پست مادی می‌دانند، به خاطر منفعت بزرگتر در آینده از منفعت آنی می گذرند.

این جواب به نظر من به هیچ وجه صحیح نیست؛ یعنی اولًا به قول طلبه‌ها «تفسیر بما لا یرضی صاحبه» است. بحث در این نبوده که آیا انسان به خاطر نفعِ به معنی عامی که به خودش عاید می‌شود کاری می کند یا می‌تواند از دایرهٔ خیر خودش خارج بشود یعنی کاری را انجام دهد که خیر خودش را در آن کار در نظر نگرفته باشد. هیچ کس در دنیا پیدا نمی‌شود که مدعی شود انسان کاری را انجام می‌دهد بدون آنکه خیری را در نظر بگیرد.

ثانیاً طبق این مطلب، خود مذهب هم می‌تواند زیربنا واقع شود. چرا این‌طور نتیجه می گیرند که مذهب روبناست؟ اینکه شما

داریـد اینجور گسترش می‌دهید که ایمان هم شخصـیت انسان را توسـعه می‌دهد و آن کسـی که به حیات جاویدان ایمان دارد باز به خاطر منافعی که در دنیای دیگر به او برسد این کار را می‌کند، پس باز به خاطر منفعت این کار را کرده است. اگر شـما اقتصاد را تا اینجا توسعه بدهیـد که شامل آنچه هم که در دنیای دیگر به انسان می‌رسـد بشود، پس مذهب می‌آید جزو زیربنا قرار می‌گیرد. پس این نتیجه‌ای که اینها می‌خواهند بگیرند که مذهب به طور کلی روبناست، چه نتیجه‌ای است؟.

- اگر می‌بینیم کارگری مثل بورژوا فکر می‌کنـد و یا سـرمایه‌داری اندیشـهٔ کارگری دارد، باید اینجور توجیه کنیم که به خاطر توسعهٔ ارتباطات، آنها می‌توانند با فرهنگ یکدیگر آشـنا شوند. موقعی که فرزند سـرمایه‌دار توانست با ارزشـهای طبقهٔ کارگر آشـنا بشود و در اثر مطالعه، جهت تاریـخ را دریابـد و به آن ایمان بیاورد و فرضاً متوجه شود که در آینـده طبقـهٔ کارگر پیروز می‌شود، نظام ارزشهایش دیگر ارزشهای سرمایه‌داری نیست.

محیط برای این وجدان، ارزشهای تازه‌ای می‌سازد و وجدانش می‌شود وجدان کارگری.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۳۹۸

اگر مـا می‌گـوییم فکر به نوبـهٔ خودش اثر می‌گـذارد، اولًا بایـد بـا منطق دیـالکتیکی فکر کرد که درست است که فکر ابتـدائاً زاییدهٔ شرایط است اما متقابلًا بر شرایط تأثیر می‌گذارد ...

جنابعـالی می‌فرماییـد «منطق دیـالکتیکی»؛ اگر مقصودتان تأثیر متقابل فکر و شـرایط مادی است «۱»، پس منطق مـا دیالکتیکی است نه شـما. پس چرا شـما اسم یکی را زیربنا می‌گذاریـد؟ یکی را اصل و دیگری را فرع می‌دانیـد؟ شـما که یکی را اصل و دیگری را فرع می‌دانید، منطقتان دیالکتیکی نیست.

یک وقت شـما- همین‌طور که من عرض کردم- می‌گویید: شـرایط مادی زندگی عامل مؤثری است روی وجدان، وجدان هم عامل مسـتقلی است که متقابلًا روی شرایط مادی اثر می‌گذارد، هر دو روی یکدیگر اثر می‌گذارند بدون اینکه یکی را اصل و دیگری را طفیلی و تابع بدانیم.

اگر تـأثیر متقابل است، این است که ما می‌گوییم. اگر شـما یکی را تابع می‌دانیـد [و دیگری را متبوع، اینها چطور می‌تواننـد بر هم تأثیر متقابل بگذارنـد؟] ما نمی‌گوییم تابع نقش نـدارد؛ دارد، ولی نمی‌توانـد از تابعیتش خارج شود. تابع می‌توانـد شـرایط مادی را بر اساس آنچه که متبوعش او را می‌کشانـد تغییر بدهـد، ولی نمی‌توانـد متبوع خودش یعنی ریشهٔ خودش را دگرگون کند.

- بحث این است که آیا ابتدائاً فکر بوده یا شرایط مادی؟.

ابتدا هیچ کدام نبوده.

- انسان موقعی که به دنیا آمـد، خواسـتهای فیزیکی بدنش او را به عمل واداشـته. خواسـته غذا بخورد، رفته با طبیعت سـروکار داشته و این برایش فکر ایجاد کرده. پس اول شرایط مادی بوده که فکر را ایجاد کرده است.

---

(۱) [در اینجا سؤال‌کننده تأیید می‌کند که مقصودش همان گفتهٔ استاد است.]

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۳۹۹

اول «خواسته» بوده که دنبال اینها بوده است.

- بله، کشش غریزی را که ما انکار نمی‌کنیم.

پس، از کشش غریزه شروع می‌شود.

– درست است. بسیار خوب، شرایط مادی را عامل نگیریم. مجموعهٔ روابط متقابلی است بین خواستهای فیزیکی فرد و محیط؛ یعنی خواستهای انسان و شرایط مادی. شرایط مادی فقط این صندلی نیست، آن روابطی است که انسان در طبیعت به وجود آورده است.

این مقدار را تا این حدودی که شما می‌خواهید بگویید، تقریباً کسی انکار ندارد.

ولی مسئلهٔ تابع و متبوعی را که شما اینجا آوردید، برای ما توضیح دهید.

– بحثی مطرح است که در دوران اشتراکی یا دوره‌ای که طبقه‌ای وجود نداشته باشد، نیروی محرّکهٔ تاریخ چیست؟ باید گفت که قبل از اینکه بین انسانها نزاعی باشد، تضاد بین انسان و طبیعت عامل حرکت تاریخ بوده و در آینده هم همین عامل نیروی محرّکهٔ تاریخ خواهد بود؛ یعنی ممکن است نزاع بین انسانها تبدیل شود به نزاع انسان با طبیعت.

بدون شک مسئلهٔ جنگ انسان با طبیعت همیشه بوده، الآن هم هست. ولی در آینده‌ای که تضاد طبقاتی از بین برود، شک ندارد که باز تاریخ انسان وجود خواهد داشت و پیش هم خواهد رفت، ولی آیا به این شکل است که انسان باید حتماً در حال مبارزه با طبیعت باشد یا اصلًا غریزهٔ تسلط بر طبیعت– و لو بر دورترین نقاط آن– در انسان هست؟ بدیهی است که انسان به جایی می‌رسد که بر طبیعت زمین مسلط می‌شود– کما اینکه امروز هم بر قسمتهای زیادی مسلط شده است– ولی بازهم از تکامل بازنمی‌ایستد، می‌خواهد بر کرات آسمانها مسلط شود. ولی آیا اینکه انسان می‌خواهد بر کرات آسمانها مسلط بشود، در اثر جنگی است که کرات آسمانی

با انسان دارند یا بر اساس یک غریزه‌ای است که در انسان هست که می‌خواهد بر همه چیز مسلط شود؟ چرا باز بیاییم به اصطلاح فرض یک جنگ و تضاد میان انسان و [طبیعت را مطرح کنیم؟!].

– تضادش اینجاست: موجود زنده– از جمله انسان– به طور فطری میل به توسعه و تجاوز دارد. هر موجودی مرتب می‌خواهد محیط زندگیش را توسعه بدهد و چون می‌خواهد توسعه دهد، با موانعی روبرو می‌شود، موانع در طبیعت.

موانع غیر از تضاد است، اشتباه نشود.

– خود این میل با موانع موجود در طبیعت در تضاد است. طبیعت که همیشه شرایط زندگی را آماده در اختیار فرد نمی‌گذارد. فرض کنیم اینجا مانعی است، اینجا خشکی است، آنجا سرد یا گرم است و ... این موانع در برابر میل به تجاوز و توسعهٔ زندگی است و بینشان تضاد است.

معذرت می‌خواهم که شما اینجا مفهوم تضاد را دارید ... مثلًا من می‌خواهم از این در بیرون بروم، در بسته است و به صورت یک مانع در مقابل من هست. به این نمی‌گویند «تضاد»، نمی‌گویند تضاد میان من و در. تضاد در جایی است که از دو عامل، این می‌خواهد آن را از بین ببرد، آن می‌خواهد این را از بین ببرد. این تضاد است.

– می‌گوییم محدودیت محیط و شرایط زندگی در مقابل میل به توسعه ...

ببینید! اینها پی‌درپی دخل و تصرف کردن و به اصطلاح از گوشه و کنار زدن است. اول یک مطلب می‌گویند، بعد به آن مطلب ایراد وارد می‌شود، یک چیزی بر ضد آن می‌گویند؛ بر آن ایراد وارد می‌شود، یک چیز دیگر می‌گویند. مثل منطق

مَرْدَنگی «۱» آقای مزیّنی است. می‌گفت شخصی گفته بود: چرا این مردنگی را که روی چراغ می‌گذارند، از جنس بلور گران قیمت درست می‌کنند؟ بیایند از مس بسازند که هیچ وقت نشکند. گفتند: از مس باشد نور نمی‌دهد. گفت: سوراخش

کنند تا نور بیرون بیاید. گفتند: آخر سوراخ سوراخ کنند، باز باد می‌آید خاموشش می‌کند. گفت: کاغذ بچسبانند.
به این شکل پی‌درپی باید ما جلو برویم و این را توجیه کنیم. این فکر روی این اساس به نظر من قابل توجیه نیست؛ یعنی این فکر- اگر روی نصّ مارکس بخواهیم بایستیم- که: «وجدان ما را وجود اجتماعی و طبقاتی ما می‌سازد» که این را علت گرفته و آن را معلول، قابل توجیه نیست. اگر می‌گفت محیط روی وجدان انسان اثر می‌گذارد، بسیار حرف خوبی بود کما اینکه متقابلًا وجدان انسان هم روی محیط انسان اثر می‌گذارد.
- لازمه‌اش این است که ثابت کنید که قبل از اینکه محیطی وجود داشته باشد، وجدان اولیه‌ای وجود دارد که بعداً محیط رویش اثر می‌گذارد.
وجدان قبل از اینکه ما به وجود بیاییم چی هست؟.
وجدان انسان خودِ انسان است. خود انسان قبل از محیطش وجود دارد، به این معنا که خود انسان جوری ساخته شده که نوعی خواسته‌ها در سرشت او هست، می‌خواهد محیطش اقتضا بکند می‌خواهد نکند. همان‌طور که خواسته‌های مادی را محیط به انسان نداده است «۲»، آن وجدانهای عالی هم که در انسان وجود دارد که انسان در عمق فطرتش خواهان عدالت و صلح و مهربانی و محبت است، بالقوّه در عمق وجدان انسان قرار داده شده است. البته هنوز کسی در دنیا نتوانسته هیچ غریزه از غرایزی را که مورد قبول است، تشریح کند که چیست، ولی لزومی ندارد. علم امروز هم نمی‌گوید من باید ماهیت هر چیزی را بفهمم، می‌گوید من وجود هر چیزی را در آثارش کشف می‌کنم. در انسان چنین چیزهایی وجود دارد، حالا کجاست،

---

(۱) [سرپوش بزرگ بلورین که لامپ را زیر آن می‌گذارند تا از باد مصون بماند. (لغتنامهٔ دهخدا)]
(۲) انسانی که برای زندگی طالب نان است، محیط طبقاتی این خواسته را به او داده یا ساختمان انسان؟
فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۴۰۲
ریشهٔ این غریزه کجاست، مثلًا غریزهٔ دینی در کجای مغز ما وجود دارد، ما چه می‌دانیم کجا وجود دارد. غریزهٔ هنر و زیبایی در بشر هست، حالا در کجای وجود بشر نهفته است، کسی نمی‌داند، ولی چنین چیزی هست.
فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۴۰۳

۲ نظریهٔ جبر اقتصادی تاریخ و بررسی آن

اشاره

بحث ما در دو جلسهٔ گذشته دربارهٔ نظریه‌ای بود که در زمینهٔ تاریخ ابراز شده است که نیروی گردانندهٔ جبری تاریخ، نیازهای اقتصادی بشر است. نیروهای تولیدی جبراً تکامل پیدا می‌کنند و روابط تولید و توزیع ثروت تغییر می‌کند و طبعاً بر اساس اینها همهٔ شئون دیگر زندگی از آن جمله قانون، فرهنگ، مذهب، اخلاق، هنر و ...
جبراً تغییر می‌کند و نمی‌تواند ثابت بماند.
این مسأله را از آن نظر طرح کردیم که بحث ما دربارهٔ اسلام و مقتضیات زمان بود و این یکی از دلایلی است که افرادی می‌آورند برای اینکه هیچ قانونی نمی‌تواند ثابت و جاوید بماند.

دو تفسیر از زیربنا بودن اقتصاد

ما می‌خواهیم دو مطلب را بررسی کنیم. یکی اینکه این تشبیه که می‌گویند اقتصاد زیربناست، از نظر من اندکی مبهم است؛ یعنی دو جور می‌شود تفسیر کرد و از خود این تشبیه مقصود را فهمید.

یکی اینکه منظور از زیربنا، طبقهٔ زیرین سازمان اجتماع است. سازمانهای مختلف اجتماعی در حکم ساختمانی است که دارای چندین طبقه است. یک طبقه،

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۴۰۴

طبقهٔ زیرین است و طبقات دیگر طبقات رویین که بر روی این طبقه ساخته شده است. طبقات رویین به طبقهٔ زیرین وابستگی دارند ولی طبقهٔ زیرین، آن وابستگی را به طبقات رویین ندارد؛ یعنی اگر تغییر و حرکت و انهدامی در طبقهٔ پایین رخ بدهد، جبراً در طبقات بالا هم اثر می‌گذارد ولی اگر در طبقات بالا تغییر و انهدامی رخ بدهد، روی طبقهٔ پایین اثر نمی‌گذارد.

آیا مقصود از اینکه اقتصاد زیربناست این است که رابطهٔ اقتصاد و سایر مسائل، از قبیل رابطهٔ طبقهٔ پایین ساختمان با طبقهٔ بالای ساختمان است؟ اگر مقصود این باشد، این تشبیه بیش از این بیان نمی‌کند که با تغییر اقتصاد، سایر شئون تغییر می‌کند. این تشبیه فقط رابطهٔ منفی را بیان می‌کند و رابطهٔ مثبت مسائل اقتصادی را با سایر مسائل بیان نمی‌کند؛ یعنی این جهت را بیان نمی‌کند که همهٔ سازمانهای اجتماعی انعکاسی از روابط اقتصادی است و تمام کیفیات و خصوصیاتشان را از اقتصاد دارند، بلکه همین قدر می‌گوید که اگر سازمانی بنا شد، با تغییر اقتصاد خود به خود محکوم به تغییر است، اما این را که اصل به وجود آمدنش هم تابع اقتصاد است یا نه، بیان نمی‌کند.

این تعبیر را جور دیگری هم می‌شود تقریر کرد و آن اینکه مقصود از روبنا آن اصطلاح مخصوص معماری است. ساختمان یک اسکلت دارد که عبارت است از پایه‌ها (که مثلًا با آجر، آهن و سیمان بنا می‌شود)، سقف و اینجور چیزها، و یک روبنا که بیشتر جنبهٔ زینتی و تفنّنی دارد مثل گچی که روی بنا می‌کشند، رنگ و روغنی که می‌زنند، نقاشی‌ای که می‌کنند، دکورها و امثال اینها.

اگر منظور این آقایان از روبنا و زیربنا- که زیربنا اقتصاد است و همه چیز دیگر روبنا- این باشد، گذشته از آن جهت که در تشبیه اول محکوم بود [یعنی حکم شده بود] (یعنی با خرابی طبقهٔ پایین، طبقهٔ بالا خراب می‌شود؛ اینجا هم با خرابی اسکلت، زینت و همهٔ این حرفها از بین می‌رود و به قول سعدی اگر خانه از پای بست ویران بود، نقش ایوان دیگر فایده ندارد) یک مطلب دیگر هم فهمیده می‌شود و آن اینکه غیر از اقتصاد، هر چیز دیگر جنبهٔ تفنّنی و ذوقی و غیر ضروری دارد؛ یعنی در میان مسائل زندگی بشر، یک سلسله مسائل است که جزو ضرورتهای زندگی است و آنها خودشان را جبراً بر بشر تحمیل می‌کنند و حاکم بر بشر هستند و آن، مسائل اقتصادی است؛ سایر مسائلْ جبری و ضروری و حتمی

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۴۰۵

نیست، تفنّنی و ذوقی است؛ آنها خودشان را بر بشر تحمیل نمی‌کنند و نمی‌توانند جبراً بر بشر حکومت کنند، بشر بر آنها حاکم است. پس مسائل اقتصادی مسائلی است که بر بشر حکومت می‌کند و او را می‌گرداند و بشر اجبار دارد که از آن پیروی کند، و مسائلی غیر از آن از قبیل قانون، فرهنگ، هنر، اخلاق و مذهب، مسائلی است که اگر هم نبود، نبود. اگر بشر یک وقتی از مسائل ضروری خودش فارغ بشود، به این مسائل هم می‌پردازد ولی وقتی از آن مسائل فارغ نبود و ضرورتی پیش آمد، همیشه اینها را فدای آن می‌کند. بنابراین غیر از اقتصاد، همه چیز را باید غیر ضروری تلقی کنیم.

دربارهٔ هنر این حرف، خیلی ساده است؛ می‌توان گفت که همین‌طور است. هنر امری است ذوقی و تفنّنی. بشر فراغتی داشته باشد به کارهای هنری می‌پردازد.

وقتی که ذهن و خیالش از همه جا فارغ شد، می‌رود سراغ اینجور مسائل، اما وقتی که پای ضرورت در میان باشد، همهٔ اینها را طرد می‌کند. آیا فرهنگ هم از همین قبیل است؟ و خصوصاً قانون؛ آیا قانون هم برای بشر یک امر تفنّنی است یا ضروری؟.

به هر حال این، تعبیر دیگری است از آن تشبیه (زیربنا و روبنا). اگر چه نسبت به تعبیر اول در این تعبیر نکتهٔ اضافه‌ای فهمیده می‌شود ولی آن نقصی که در تعبیر اول بود، در این تعبیر هم هست. نقص تعبیر اول این بود که صاحبان این نظریه می‌خواهند بگویند که سایر مسائل پرتو و انعکاسی از مسائل اقتصادی است. تنها از جنبهٔ منفی نمی‌گویند که با از بین رفتن اینها، آنها از بین می‌روند؛ بلکه می‌خواهند بگویند اخلاق، هنر، مذهب و قانون در هر اجتماعی، انعکاسی است از روابط اقتصادی آن اجتماع، به طوری که اگر برای یک جامعه‌شناس بیان کنند که در فلان جامعه این قانون حکومت می‌کند، مردمش چنین اخلاقی دارند و مذهبش اینجور است، او فوراً می‌تواند زیربنا را نشان دهد، بگوید: هان، اینجور اخلاق و هنر و فکر نشان می‌دهد که نظام اقتصادی اینها چنین نظامی است؛ و متقابلًا اگر نظام اقتصادی جامعه‌ای را برای یک جامعه‌شناس بیان کنند، حدس می‌زند که جامعه‌ای که دارای چنین اقتصادی است، حتماً هنرش هم این است، اخلاقش هم این است، قانون و فرهنگش هم این است؛ یعنی تا این مقدار تبعیت و وابستگی قائلند، در حالی که آن تعبیر از آن تشبیه، از این نظر مطلب را نمی‌رساند. ولی لزومی ندارد که

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۴۰۶

یک تشبیه که از طرف افرادی ابراز می‌شود، مبیّن تمام خصوصیات نظریاتشان باشد؛ نظریاتشان را در حرفهایشان گفته‌اند.

آیا در انسان فقط غریزهٔ تلاش برای معاش اصیل است؟

مطلب دیگر که باز باید روشن بشود این است- یعنی ما مطلب را می‌شکافیم و فقط به صورت شقوق ذکر می‌کنیم- که چرا چنین است؟ یعنی اگر ما این نظریه را قبول کردیم، باید بپرسیم چرا اینجور است؟ چرا اقتصاد اصل است و همه چیز دیگر فرع؟ ریشهٔ این امر چیست؟.

برای این امر دو نوع ریشه می‌شود بیان کرد: یک ریشه، ریشهٔ روانی است؛ بگوییم این امر از یک خصلت ذاتی روانی بشر نشأت می‌گیرد. ریشهٔ دیگر مربوط به خصلت ذاتی اقتصاد از یک طرف، و خصلت ذاتی سایر مسائل از طرف دیگر است، چطور؟.

اگر بگوییم منشأش خصلت روانی است، معنایش این است که از نظر این فلسفه، انسان موجودی است که فقط یک غریزه در وجودش اصالت دارد و هیچ غریزهٔ دیگر اصالت ندارد، و غریزه‌ای که اصالت دارد «تلاش برای معاش» است؛ بشر اینجور ساخته شده است. همان‌طور که گیاهان یک ساختمان مخصوص دارند و حیوانات یک ساختمان مخصوص دارند، ساختمان انسان هم این گونه است. آنچه که در وجود انسان اصیل است، تلاش برای معاش است و هر چیز دیگر با هر رنگ دیگر که انسان داشته باشد، روح و باطن و ریشه‌اش باز نوعی تلاش برای معاش است؛ یعنی ممکن است تجلّیاتی در انسان وجود داشته باشد که آدمی در ابتدا نمی‌داند که این برای چیست، خیال می‌کند که امر مستقل و جداگانه‌ای است، ولی اگر آن را بشکافد می‌بیند این هم از همان تلاش معاش ریشه می‌گیرد.

مثلًا انسان رفیقی پیدا می‌کند، در عالم دوستی و رفاقت اینجور خیال می‌کند که ما با فلان کس دوست هستیم. چرا دوست هستید؟ همدیگر را دوست داریم و به خاطر اینکه یکدیگر را دوست داریم، معاشرت می‌کنیم، جلسات تشکیل می‌دهیم، به خانهٔ یکدیگر می‌رویم. ولی اگر روان بشر را بشکافند [معلوم می‌شود که] دوستی هم اصالت ندارد. انسان شخصی را دوست

دارد که دوستی او برای معاشش مفید باشد. از همان لحظه‌ای که دوستی با یک دوست برای معاش انسان مفید نبود،

تدریجاً این دوستی رو به خاموشی می‌رود و بعد از بین می‌رود. امور دیگر نیز از همین قبیل است.

اگر این حرف را بگویند، جوابش را چه مرجعی باید بدهد؟ جواب این حرف را علم روان‌شناسی باید بدهد که کارش تحقیق دربارهٔ غرایز بشر است. قدر مسلّم روان‌شناسی این نظریه را نمی‌پذیرد. علم امروز و روان‌شناسی امروز این نظریه را نمی‌پذیرد که در وجود بشر تنها یک غریزهٔ اصیل وجود دارد و آن همان غریزهٔ تلاش برای معاش است. حتی افرادی هم که افکار مادی دارند، منکر این حرف‌اند.

راسل معتقد است که سه غریزه در وجود انسان اصالت دارد: یکی همین غریزهٔ تلاش برای معاش، دیگر غریزهٔ جنسی و سوم غریزهٔ برتری طلبی و قدرت طلبی.

دیگران برای حقیقت‌جویی در انسان اصالت قائلند؛ یعنی معتقدند انسان به حسب سرشت و فطرت، حقیقت جو، کاوشگر و علم طلب آفریده شده است.

بنابراین برای علم اصالت قائل هستند، برای هنر و زیبایی و اخلاق و مذهب اصالت قائل هستند. یا اگر نگوییم که به طور کلی چنین نظریاتی هست، لااقل در علم امروز این مسائل مطرح است و هنوز اینها به یک مرحلهٔ قطعی نرسیده است که غرایز اصیل بشر چیست؟ دانشمندترین دانشمندان هم در این مسائل اختلاف نظر دارند. مثلًا بعضی می‌گویند مذهب یک غریزهٔ اصیل در انسان است و بعضی می‌گویند نیست.

پس مطلب به این سادگی نیست که ما آن را به صورت یک فلسفه بیان کنیم و بعد بگوییم: لیس الّا و غیر از این هم چیزی نیست.

این مبتنی بر یک مسئلهٔ علمی است. این آقایان که خودشان بیش از دیگران سنگ علم را به سینه می‌زنند و فلسفهٔ خودشان را یک فلسفهٔ علمی و مبتنی بر علم می‌دانند، پس لااقل مبنای علمی نظریه‌شان را علم باید قبول کند. ولی علم چنین چیزی را تأیید نمی‌کند. شاید هیچ روان‌شناسی در دنیا نباشد که برای انسان فقط یک غریزه قائل باشد، غریزهٔ تلاش برای معاش.

آیا وجدان فکری بشر مستقل است یا تابع؟

ریشهٔ دیگر روانی این مطلب، مسئلهٔ فکر بشر و به عبارت دیگر مسئلهٔ وجدان ادراکی بشر و وجدان فکری بشر است. در انسان نیروی استدلال هست. انسان در

مسائل استدلال می‌کند، از مقدماتی به نتایجی می‌رسد. رسیدن انسان به نتایج به دو چیز بستگی دارد: یکی اینکه آن مقدمات اولیه‌ای که آنها را به عنوان اصل موضوع انتخاب کرده (یا اصول متعارفه‌ای که آنها را به کار می‌برد) چه مقدماتی باشد؟ چون از مقدمات شروع می‌کند تا به نتایج می‌رسد.

دیگر اینکه کیفیت به کار بستن آن مقدمات به چه نحو باشد؟ منطق صوری برای قسمت دوم است؛ یعنی منطق صوری برای این است که اگر انسان مقدماتی داشته باشد، این مقدمات را به چه شکل بسازد تا به نتیجهٔ درست برسد.

در همهٔ علوم، حتی علوم صددرصد تجربی، استدلال وجود دارد؛ چون بالاخره انسان در علوم تجربی هم تجاربی انجام می‌دهد و بعد محصول تجاربش را به صورت یک اصل کلی در می‌آورد؛ باز در آن استنباط وجود دارد.

حال آیا قوّهٔ فکر و ادراک بشر که در مسائل استدلال می‌کند، تابع چیزی است یا مستقل است؟ این خودش مسئلهٔ مهمی است. آیا قوّهٔ فکر بشر و ریشه‌های وجدان فکری بشر، یک نیروی مستقل است یا نه؟.
از همهٔ مسائلی که انسان در آنها استدلال می‌کند، ریاضیات روشن‌تر است. پایهٔ ریاضیات یک سلسله اصول متعارفه و اصول اولیه است. آن اصول اولیه که در فکر بشر پیدا شده است، چه پایه‌ای دارد؟ پایه‌ای دارد یا ندارد؟ ممکن است بگویید:
پایه‌اش حس است، ریشه‌اش حواس بشر است که در نتیجهٔ یک سلسله احساسهای مکرر، سلسله اصولی در فکر و عقل بشر پیدا شده است. ما حالا به این قضیه کار نداریم که آیا همهٔ اصول عقلی بشر از حواس گرفته می‌شود یا اصولی هم داریم که از حواس گرفته نشده‌اند؟ می‌گوییم آیا این اصول که در عقل و فکر ما در اثر احساسهای مکرر پیدا شده، ریشه‌اش همین است یا به نیازهای زندگی بشر و به عبارت دیگر به منافع و مصالح بشر هم بستگی دارد؟ مثلًا یک روز منفعت ما اقتضا می‌کند که ۵* ۵ مساوی ۲۵ باشد. ممکن است در یک جا منفعت ما اقتضا نکند که ۵* ۵ مساوی با ۲۵ باشد، در آنجا اگر ۵* ۵ مساوی ۲۴ باشد منفعت ما بهتر تأمین می‌شود. یعنی واقعاً اگر منافع ما تغییر کرد، فکر ما هم دربارهٔ اینجور مسائل تغییر می‌کند؟ این وجدان فکری ما بستگی دارد به منافع ما، به اغراض و هدفهای ما؟ یا اینها به هر جا بستگی داشته باشند، به حوایج و نیازهای ما بستگی ندارند؟.
یا فرض کنید در فلسفه می‌گویند: دور و تسلسل محال است، محال است که
فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۴۰۹
پیدایش دو شیء متوقف بر یکدیگر باشد؛ یعنی پیدایش این، متوقف باشد به پیدایش آن و برعکس؛ یعنی این، وجودی وابسته به وجود آن و در واقع معلولش باشد و باز آن، عیناً وابسته به وجود این و معلولش باشد و به عبارت دیگر این دو فرد هر دو، هم علت یکدیگر باشند هم معلول یکدیگر نه اینکه از جنبه‌ای یکی علت باشد و دیگری معلول، و از جنبهٔ دیگر برعکس؛ آن، دو جنبه می‌شود [و مانعی ندارد.].
این یک چیزی است در فکر بشر. فکر بشر در اینجور مسائل استقلال دارد یعنی تابع خواستها و مصالح و رژیم زندگی و این چیزها نیست. بهترین دلیلش همین است که می‌بینید در علوم (فیزیک، ریاضی، علوم فضایی) دانشمندان شوروی و چین که در رژیم خاصی زندگی می‌کنند- رژیمشان اشتراکی است و نظام زندگیشان یک نوع نظام است- و دانشمندان آمریکایی که در رژیم دیگری درست مغایر با این رژیم و ضد این رژیم زندگی می‌کنند، در لابراتوارهایشان وقتی که می‌خواهند مسائل را مطالعه کنند، با دو عینک مختلف نمی‌بینند که چون در دو نظام زندگی می‌کنند او با یک عینک می‌بیند و یک جور استنباط می‌کند و این با عینک دیگری مطالعه می‌کند و جور دیگری استنباط می‌کند!.
البته هیچ مانعی ندارد که متد علمی این با متد علمی آن مخالف باشد، کما اینکه مانعی ندارد در دو دانشگاه آمریکا دو متد علمی باشد یا در چین یک متد علمی باشد، در شوروی متد دیگری باشد یا در خود شوروی دو متد علمی باشد. ولی آنچه که قطعی و مسلّم است این است که افکار علمی و فلسفی بشر ملعبهٔ نظام زندگی بشر نیست که نظام زندگی، وجدان فکری بشر را از اصول و ریشه عوض کند.
به هر حال این هم مسئله‌ای است که به علم (علم النفس) مربوط است و در علم النفس (روان‌شناسی) چنین نظری تأیید نشده که اصول فکری بشر با تغییر نظام زندگی بشر تغییر می‌کند.
چیزی که بیشتر منشأ مغالطه می‌شود [خلط میان اندیشه‌های عملی و اندیشه‌های نظری است.] قدمای فلاسفه متوجه یک نکتهٔ بسیار عالی شده بودند و آن اینکه بعضی مسائل، قراردادی است نه واقعی. مسائل قراردادی فکر بشر متغیر است و به آنها

اندیشه‌های عملی می‌گفتند در مقابل اندیشه‌های نظری، و به عبارت

دیگر می‌گفتند: فکر بشر دربارهٔ «جهان آنچنان که هست» تابع اغراض انسان نیست، ولی فکر بشر دربارهٔ «جهان آنچنان که باید» تابع اغراض و اهداف انسان است. اینکه دور، محال است یا نه، فکری است دربارهٔ جهان آنچنان که هست.
اینکه فلان عدد ضرب در فلان عدد مساوی با فلان عدد است، فکری است دربارهٔ جهان آنچنان که هست. ریاضیات و فلسفه و طبیعیات جزو علوم نظری هستند.
ولی علومی که دربارهٔ «آنچه باید» بحث می‌کنند مثل اخلاق، سیاست و تدبیر منزل (در تقسیماتی که قدما می‌کردند) که از اینجا مسئلهٔ حسن و قبح مطرح می‌شود:
فلان چیز خوب است، فلان چیز بد، این زیباست و آن زشت؛ اینها تغییر می‌کنند.
یک اختلاف نظر میان متکلمین و فلاسفه در این بود که متکلمین مسائل مربوط به حسن و قبح را در الهیات دخالت می‌دادند، می‌گفتند: چنین کاری برای خداوند حسَن است پس می‌کند، و چنین کاری قبیح است پس نمی‌کند. و فلاسفه می‌گفتند: حسن است و قبیح است، مسائل مربوط به زندگی بشر است و از حدود اندیشهٔ بشر هم خارج نیست.
اینکه عده‌ای از علمای امروز نظر داده‌اند که فکر و وجدان فکری بشر ملعبهٔ شرایط زندگی است، از اینجا بوده که در مطالعات خودشان در میان ملل و اقوام دیده‌اند که اصول افکار بشر دربارهٔ زشتی و زیبایی کارها (یعنی در بُعد حُسن و قبح عقلی) بسیار متفاوت است، یعنی تابع شرایط زمانی و مکانی است. گفته‌اند وقتی ما به قبیله‌ای وارد می‌شویم، می‌بینیم فلان کار در حد اعلیٰ زشت است و در قبیلهٔ دیگر که وارد می‌شویم، می‌بینیم همان کار در حد اعلیٰ زیباست. آنها به عقلشان استناد می‌کنند، اینها هم به عقلشان استناد می‌کنند.
یک امر بعد از اینکه در میان مردم عادت شد، همه می‌گویند خوب است.
یک‌دفعه که عادت تغییر می‌کند، همهٔ مردم می‌گویند بد است، مثل پوشیده بودن یا نبودن سر در حضور افراد محترم. تا چند سال پیش اگر کسی در حضور یک شخص محترم کلاه یا عمامه‌اش را به سر نمی‌گذاشت و سر لخت وارد می‌شد، بی‌احترامی بود. حالا مثل اینکه قضیه برعکس است، وقتی که شخص وارد مجلس می‌شود کلاهش را دم در می‌گذارد و سر لخت می‌رود، یعنی ادب و احترام اینجور اقتضا می‌کند. یا مثل وضع پوشش زنها: صرف نظر از اینکه مصلحت چه اقتضا می‌کند، در یک جامعه یک جور لباس پوشیدن زیباست، جور دیگر زشت است؛ در جامعهٔ

دیگر یا در زمان دیگر، اوضاع درست برعکس می‌شود، آنچه را که سابق زشت می‌دانستند الآن زیبا می‌دانند.
مسائل زشتی و زیبایی که مربوط به «بایدها» است یعنی باید اینجور باشیم یا نباید اینجور باشیم، از بحث ما خارج است. ما این مطلب را می‌گوییم تا کسی اینها را بر ما نقض نکند. ما اینها را اندیشه‌های عملی و متغیر می‌دانیم. ولی از این اندیشه‌ها که خارج بشویم و سراغ اندیشه‌های نظری یعنی فلسفه‌ها و علوم برویم [می‌بینیم متغیر نیستند.].
علوم به هیچ وجه ملعبه و تابع خواستها، عادات، مقررات، عرفیات یا شرایط خاص زندگی، غنا و فقر نیست. یک بچهٔ فقیر صُعلوک مسائل خاص فلسفی یا طبیعی یا ریاضی را همان‌طور تلقی می‌کند که یک بچهٔ ثروتمند. البته ممکن است از نظر ساختمان مغزی با همدیگر تفاوت داشته باشند؛ فقیر باهوش‌تر باشد، غنی کم هوش‌تر یا برعکس، ولی به هر حال به فقر و غنایشان مربوط نیست. فقیرِ فقیر و غنیِ غنی هم قضاوتشان دربارهٔ مسائل نظری علمی یکسان است؛ یعنی فقر و غناشان تأثیری

در این قضاوت ندارد.

بنابراین اگر ما بخواهیم مذهب، هنر و خصوصاً فرهنگ را تابع مسائل اقتصادی بدانیم بستگی به این دارد که فکر را در مسائل نظری تابع بدانیم. این هم چیزی است که علم آن را نمی‌پذیرد.

ممکن است کسی چیز دیگری بگوید؛ بگوید اینکه ما می‌گوییم اقتصاد زیربناست، مربوط به خصلت روانی بشر نیست که شما ما را به ناحیهٔ علم النفس ببرید و از آن ناحیه ما را محکوم کنید. ما منکر غرایز گوناگون بشر نیستیم، منکر اصالت فکر بشر هم نیستیم ولی علت اصالت اقتصاد و تبعیت مسائل دیگر از آن، خصلت خاص اقتصاد و خصلتهای خاص آنها می‌باشد که مسائل غیر اقتصادی مجردند یعنی وابسته به امور خارجی نیستند. مثلًا می‌نشینیم قانونی را وضع می‌کنیم. این قانون، دیگر به یک امری در خارج بستگی ندارد. مذهب یک امر وجدانی است و به خارج از وجود ما بستگی ندارد. هنر و اخلاق هم همین جور. ولی اقتصاد عیبش این است که وابسته به ماده و شرایط خارجی است؛ بستگی دارد به مواد زمین، به اموری که ما تولید می‌کنیم، به نیروهایی که مولّدند. از این جهت اقتصاد یک امر خارج از اختیار بشر است، چون شرایط مادی و خارجی دارد و آن

شرایط تغییر می‌کنند و طبعاً خودشان را بر بشر تحمیل می‌کنند و بشر در مقابل آنها چاره‌ای ندارد، کما اینکه واقعاً هم همین‌طور است. الآن ما نمی‌توانیم خودمان را با شرایط مادی زندگی تطبیق ندهیم، اصلًا امکان ندارد.

ممکن است گوینده بگوید: ما منکر اصالت فرهنگ نیستیم. ما منکر این نیستیم که فرهنگ بشر از یک غریزهٔ ذاتی در بشر سرچشمه می‌گیرد که همان حقیقت‌جویی باشد. مذهب را هم منکر نیستیم. ولی بالاخره بشر باید میان نیازهایش هماهنگی برقرار کند، نمی‌تواند نکند. اقتصاد به دلیل اینکه به امور خارجی بستگی دارد و خارج از اختیار بشر است و خودش را بر بشر تحمیل می‌کند، بشر در مقابلش چاره‌ای ندارد، نمی‌تواند آن را با مذهب و اخلاق و غیره تطبیق بدهد. ولی اینها امور مجردی هستند در اختیار خودش؛ اگر قانون است فوراً عوضش می‌کند، اگر مذهب است فوراً شکلش را تغییر می‌دهد و به شکل دیگری درمی‌آورد، و اگر فکر است باز بستگی به خودش دارد، وضعش را تغییر می‌دهد.

علت اصالت اقتصاد و فرعیت آنها، خصلتهای روانی بشر نیست، علتش این جهت است. بشر در شرایط خاص اقتصادی قرار می‌گیرد، ولی نیازش به فرهنگ بجای خود هست. می‌بیند نمی‌تواند آن را تابع فرهنگ کند، فرهنگ را تابع آن می‌کند، چون فرهنگ مجرد و بی‌ریشه است یعنی ریشه‌ای خارج از وجود خودش ندارد، ولی اقتصاد ریشه‌ای خارج از وجود خودش دارد. می‌بیند به مذهب نیاز دارد و مذهب را نمی‌تواند رها کند. ولی می‌بیند اقتصاد را که نمی‌تواند با مذهب تطبیق بدهد، مذهب را با اقتصاد تطبیق می‌دهد. می‌بیند به هنر هم نیاز دارد ولی اقتصاد را که نمی‌تواند با هنر تطبیق بدهد، هنر را با اقتصاد تطبیق می‌دهد. ریشهٔ اصالت اقتصاد و عدم اصالت این امور، وابسته بودن اقتصاد به مواد خارجی و وابسته نبودن اینها به این مواد است.

این البته نظریه‌ای است ولی این نظریه را هم نمی‌شود قبول کرد، چون درست است که آن امور دیگر ریشه‌ای در مادهٔ خارجی ندارند ولی آنچنان هم بی‌ریشه نیستند که در اختیار بشر باشند و هر جور دلش بخواهد تغییر می‌دهد. مثلًا اخلاق؛ بگوید: من به اخلاق نیاز دارم. تا امروز اخلاق متناسب با شرایط اقتصادی اینجور بود که وجدان اخلاقی حکم می‌کرد راستی خوب است. حالا که با اقتصاد امروز نمی‌شود اخلاق این باشد، خودمان را با وضع جدید تطبیق می‌دهیم، وجدان ما

یک مرتبه تغییر می‌کند، می‌گوید از امروز دیگر بنا را گذاشتیم بر اینکه دروغ خوب است. نه، اخلاق اینچنین هم مجرد و

بی‌ریشه نیست که انسان بگوید حالا- که نمی‌شود اقتصاد را با اخلاق تطبیق کرد، پس اخلاق را تغییر می‌دهیم؛ یعنی به همین سهولت که لباسی را درمی‌آوریم و لباس دیگری می‌پوشیم، فوراً وجدان اخلاقی‌مان را عوض کنیم. تا امروز می‌گفتیم عدالت خوب است، ظلم بد است، باید با ظلم مبارزه کرد، باید از عدالت حمایت کرد. حالا- می‌بینیم اوضاع جور دیگری اقتضا می‌کند، فوراً این وجدان را دور می‌اندازیم، یک وجدان دیگر می‌آوریم و می‌گوییم ظلم خوب است، عدالت بد است. ما بالاخره به یک وجدانی نیاز داریم؛ این وجدان را رها می‌کنیم، یک وجدان دیگر می‌گیریم. یا تا امروز وجدان مذهبی این‌طور خوب بود. حالا- که می‌بینیم نمی‌شود، فوراً این وجدان مذهبی را کنار می‌گذاریم، یک وجدان دیگر به خودمان می‌دهیم؛ و همین‌طور اصول فکری.

تأثیر متقابل غرایز انسان در یکدیگر

مسائل این‌طور هم بی‌ریشه نیستند. هیچ کدام اینها اینجور نیست. حق این است که همهٔ اینها غرایزی اصیل در بشر هستند و بشر گاهی به حکم نیازهای اقتصادی خودش، تغییراتی در سایر نیازها می‌دهد و گاهی به حکم سایر غرایزش، روی این غریزه‌اش حکم می‌کند؛ یعنی همهٔ اینها در یکدیگر تأثیر متقابل دارند و گاهی یکی بر دیگری حکومت می‌کند. معنای حکومت کردن نه این است که آن را بکلی از ریشه دگرگون می‌کند، بلکه معنای آن این است که حکم او را ساقط می‌کند یعنی او را در حد بالقوّه نگه می‌دارد. مثلًا وجدان مذهبی انسان یک چیز را حکم می‌کند و نیاز اقتصادی‌اش چیز دیگری را. در اینجا ممکن است که دنبال معاشش برود، نه اینکه وجدان مذهبی‌اش فوراً تغییر می‌کند! نه، این را در حد بالقوّه می‌گذارد، مغفولٌ عنه می‌گذارد؛ یعنی پا روی وجدان مذهبی یا اخلاقی یا علمی خودش می‌گذارد. عکسش هم در دنیا مشاهده شده است؛ یعنی انسان به خاطر اخلاق، مذهب، علم، بر وضع اقتصادی خودش حکومت می‌کند؛ به خاطر اخلاق، نظام اقتصادی خودش را تغییر می‌دهد؛ اخلاقش بر اقتصادش حکومت می‌کند، مذهبش بر اقتصادش حکومت می‌کند.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۴۱۴

سؤال: ۱. مادیون می‌گویند: «محرّک انسان، جلب منافع و کسب لذت است». شهوت، پول و برتری طلبی هم جزو منافع است. انسان برای کسب لذت بیشتر، مغزش را به کار می‌اندازد. آن وقت وسایل تولید را کاملتر می‌کند. در نتیجه شرایط اقتصادی زمان تغییر می‌کند. در آن صورت روبنا هم- که می‌گویند شامل هنر، فرهنگ، مذهب، آداب و رسوم، قوانین و ...
است- عوض می‌شود.

۲. آقای مطهری فرمودند: باید از علم سؤال کرد که آیا بر وجود بشر فقط غریزهٔ منفعت طلبی حکومت می‌کند یا چیزهای دیگری هم هست؟

روان‌شناسی این را خیلی طرد نمی‌کند و تقریباً تأیید می‌کند که انسان تمام کارهایش بر اساس منافع خودش است. در کتاب آقای دکتر سیاسی در شرح حال بعضی بیمارها می‌گوید: «اینها فداکاری و ایثار می‌کنند، منافع خودشان را زیر پا می‌گذارند، خود را فدای جمع می‌کنند ...». ما می‌خندیدیم که اینها کارهای انسان کامل است، او می‌گوید بیمارند و آدم طبیعی را کسی می‌داند که منافعش را در راه مردم و اجتماع کنار نزند ...

۳. مسائل اجتماعی مسائل آماری هستند و لذا نمی‌شود روی یک نفر حکم صادر کرد. روان‌شناسان هم در مسائل روانی بر آمار تأکید می‌کنند.

آنها می‌گویند بیشتر مردم برنامه زندگیشان این‌طور است که دنبال منفعت می‌روند و اگر از رفتارشان چیز دیگری مشاهده

می‌شود، فقـط تظاهر است؛ یعنی اگر اظهار دوستی و اخلاص بی‌شائبه می‌کننـد، زیر پرده خبر دیگری است که شایـد خودشان هم ندانند.

۴. مارکسیستها نمی‌گویند غنی از تجربیات، یک چیز استنباط می‌کند و فقیر چیز دیگر. آنها می‌گویند: طرز تفکر جامعه جبراً تابع شرایط اقتصادی است. مثلًا در دوران بردگی، طرز تفکر و اخلاقیات بردگی حکومت می‌کرده و در دوره‌های بعد چیزهای دیگر. در آن وقت می‌گفتنـد انسـان خوب (بردهٔ خوب) کسـی است که به مولای خود وفادار باشـد، امروز جور دیگری است. آنهـا می‌گوینـد در رژیمی که یـک طرز تولیـد مخصوص بر اقتصـاد حکومت می‌کنـد، طرز تفکر مردم هم تابع آن است. لـذا نمی‌گویند اقتصاد زیربناست، بلکه می‌گویند طرز تولید اقتصاد زیربناست. طرز تولید

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۴۱۵

اقتصاد در دوران بورژوازی یک جور است، در دورهٔ کمونیسم یک جور دیگر.

من اول جواب مطلب آخر را عرض می‌کنم. نه، اینجور نیست که آقـای مهنـدس فرمودنـد. اولًا از نظر اینها ریشـهٔ اینکه با تغییر نظـام اجتمـاعی سایر مسائل تغییر می‌کنـد، این است که انسان تابع جوّ خودش است. ریشه‌اش این است و نتیجه‌اش هم جز این نمی‌توانـد باشـد که انسـان در هر جوّ مـادی که قرار بگیرد، همـان طوری فکر می‌کنـد که آن جوّ مـادی اقتضـا می‌کنـد (یعنی منافعش در آن جوّ مادی حکم می‌کند)، و بنابراین جبراً فقر هم همین جور است. گذشته از این، تصریحی که یکی از پیشروان مارکسیسم «۱» می‌کنـد و این جملـهٔ معروف از اوست که: یک نفر در کاخ و در ویرانه دو جور فکر می‌کند «۲»، همین مطلب است. یعنی مثلًا همین آقـایی که امروز در یک نظام طبقاتی جزو طبقـهٔ کارفرماست، الآن یک طرز تفکر دارد؛ اگر یک مرتبه در اثر یـک بحران وضع اقتصادی ورشکست بشود و مجبور گردد کارگر بشود، یعنی یک ماه بعـد به صورت یک کارگر در بیاید، آن وقت وجدانش فرق می‌کند. چون حالا کارگر است یک وجدان دارد، سابقاً کارفرما بود وجدان دیگری داشت. برعکس اگر کارگری از طبقهٔ خودش خارج شود و به طبقهٔ کارفرما بیاید، وجدانش آناً عوض می‌شود.

او در کمال صـراحت این مطلب را می‌گوید، و الّا «شـرایط طبقاتی» دیگر معنی نداشت. چرا می‌گویند انسان در هر طبقه‌ای که باشـد یک جور فکر می‌کنـد که در طبقـهٔ دیگر فکر نمی‌کند؟ دو طبقه که در یک زمان هسـتند، و شـرایط تولیدی و نیروهای تولیـدی طبقـهٔ کارفرما و طبقهٔ کارگر در یک زمان که یک جور است. اینکه کارگر یک طرز تفکر دارد و کارفرما طرز تفکر دیگر، علتش این است که جوّ زنـدگی فردی و شخصـی این بـا جوّ زنـدگی فردی و شخصـی او فرق می‌کنـد، و همـان جملهٔ معروف «یک انسان در کاخ و در ویرانه دو جور فکر می‌کند» مؤیّد این مطلب است.

---

(۱) [فویرباخ]

(۲) [اصل جمله چنین است: تفکر در یک کاخ و در یک کلبه تفاوت پیدا می‌کند: اصول مقدماتی فلسفه، ص ۱۹۶]

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۴۱۶

راجع به مسائل اول هم در آن جلسه عرض کردیم، بحث در این نیست که انسان برای منافع خودش کار می‌کند یا برای لذت؟ انسان برای لـذت کار می‌کنـد. این امری است که شاید احدی در دنیا منکرش نباشد. تا انسان از کاری که می‌کند نوعی لذت نبرد، نمی‌کند. این دیگر ساختمان انسان است. همان کسـی هم که ما می‌گوییم از لذات مادی خودش می‌گذرد، نه این است که به بی‌لـذتی پناه می‌برد. او در این گـذشت، لـذتی می‌بینـد که برای او عالیتر و راقی‌تر است؛ یعنی از خورانیـدن بیشتر لـذت می‌برد تا از خوردن، از پوشانیدن بیشتر لذت می‌برد تا از پوشیدن. سعدی هم می‌گوید:

اگر لذت ترک لذت بدانی دگر لذت نفس، لذت نخوانی

هیچ کس نگفته که بشر برای لـذت کار نمی‌کنـد. خود پیغمبران هم که مردم را دعوت به آخرت و خـدا و عبادت کرده‌انـد، گفتـه‌انـد نمی‌دانیـد چـه لـذتها و بهجتهـایی در اینجـا هست! لـذتی که امیر المـؤمنین از عبـادتش می‌برد، هیـچ عیّاشـی از هیچ کابـاره‌ای نمی‌برد. کسـی نمی‌گویـد امیر المؤمنین عبـادت می‌کرد و یـک ذره هم لـذت نمی‌برد. به یک مفهوم، منفعت است. انسان هر منفعتی را به خاطر لذت می‌خواهد. منتها بحث مادی و غیر مادی این است که مادی لذت را منحصـر می‌داند به آنچه که ناشـی از مادیـات زنـدگی است. غیر این مـادیین (یعنی ماتریـالیست دیالکتیسـین‌هـا) «منافع مادی» را همین طوری که شـما گفتید توجیه می‌کنند؛ یعنی اختصاص نمی‌دهند به منافع اقتصادی، شـهوت جنسـی را هم جزو آن می‌دانند، برتری طلبی را هم یـک امر مـادی می‌شـمارند (آن را جزو معنویـات نمی‌شود شـمرد). ولی در مکتب اینها (مارکسیسم) مطلب اینجور نیست که منـافع مـادی را شامل امور جنسـی هم بداننـد، و لهـذا- عرض کردم- امثال راسل این را رد می‌کننـد. دیگر نمی‌شود گفت که راسـل هـم حرف اینهـا را نمی‌فهمیـده. راسـل مـارکس را رد می‌کنـد و می‌گویـد ایـن نظر درسـت نیسـت بـه ایـن دلیـل که ما نمی‌توانیم غریزهٔ جنسی را از اصالت بیندازیم.

اینها برای اموری اصالت قائلنـد که قابل مبادله باشـد، به عبارت دیگر کلی‌اش مطلوب باشد نه شخصـش، امری که بشود آن را داد مثلث را گرفت. به همین دلیل مسئلهٔ عشق یا مسئلهٔ فرزند، خارج از این بحث است چون مسئلهٔ عشق و مسئلهٔ فرزند جنبهٔ شخصـی دارنـد؛ یعنی انسان بچهٔ خودش را که دوست دارد، روی یک ارزش کلی نیست، بچهٔ خودش را دوست دارد و فقط هم همین را دوست دارد؛

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۴۱۷

یعنی اگر برونـد بچهٔ دیگری بیاورنـد که همه چیزش از او بهتر باشـد، زیبـاتر باشـد، خوش‌زبان‌تر باشـد، باهوش‌تر و بانمک‌تر باشد، بگویند آقا تو بچه می‌خواهی دیگر، بهترش را به تو می‌دهیم، او را به ما بده، قبول نمی‌کند، برای اینکه غریزه به شـخص این بچه تعلق گرفته. می‌گویـد: همین را می‌خواهم. همـان بچهٔ کور و کچـل خودش را به بچه‌هـای خیلی خوب مردم ترجیح می‌دهد.

مسئلهٔ عشق هم همین‌طور است. هر کسـی نه این است که به یک همسـر به طور کلی علاقه‌مند می‌شود، یک کلیِ همسـر! آن جلسه عرض کردم، [غلام عاشق به اربابش] گفت: عاشق هر کسـی هسـتم که شما مصلحت بدانید! نمی‌شود انسان عاشق کسی باشد که دیگری مصلحت بداند؛ مثل قالی نیست. شما قالی‌ای را که در اتاقتان افتاده، فقط از آن جنبه‌های کلی‌اش می‌خواهید، مثلًا قالی‌ای است کرمانی، خصوصـیتش چنین، ارزشش این قدر و ... اگر همین الآن کسی یک قالی دیگر برای معاوضه بیاورد و شما ببینید از این بهتر است، آناً قالی را به او می‌دهید.

در اینجور مسائل، عُلقه، علقهٔ شخصی و فردی است. یک زن همین خصوصِ شوهر خودش را می‌خواهد. اگر زنی حاضر باشد شوهرش را معاوضه کنـد، می‌گویند شوهردوست نیست، اصـلًا او را زن خانواده حساب نمی‌کنند، کما اینکه اگر مردی حاضـر باشـد زنش را با یک زن دیگر به اصـطلاح «فی» بزند و بگوید اگر زنی با این شـرایط پیدا شود من فوراً معاوضه می‌کنم، او را شوهر حسـابی تلقی نمی‌کننـد. هر کسـی به زن خودش، به شـخص همـان زن علاقه‌منـد است و هر زنی هم به شـخص همـان شوهرش علاقه‌منـد است، و لهـذا اینها جزو مسائل اقتصادی و تجاری نیست. این تعمیمی که شـما می‌دهیـد، برای توجیه حرف آنهاست اما چیزی نیست که با حرف آنها تطبیق کند.

این چیزهایی هم که حضرتعالی راجع به آمار فرمودید که در مسائل اجتماعی بر اساس اکثریت حکم می‌کنند، آن اکثریتی که

شما می‌گویید مضر به حرف ما نیست. ما می‌گوییم غریزهٔ منحصر در بشر این نیست و لو موارد کمی هم پیدا شود [که نشان بدهد غرایز دیگری نیز در بشر وجود دارد.] همان نهرو هم اگر منحصر به خودش باشد [کفایت می‌کند.] آن وقت می‌گویید: از نظر علم امروز، نهرو یک آدم بیمار تلقی می‌شود. امثال نهرو در دنیا بسیار زیاد هستند.

چقدر افراد بوده‌اند و هستند که یک عمر زندگی زاهدانه می‌کنند برای اینکه

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۴۱۸

ریاستشان محفوظ باشد. این قضیه، دیگر در پیشوایان مذهبی غیر متقی و پیشوایان مذهبی دروغین هست. بگذریم از دو دسته پیشوای مذهبی که در اثر نعمت حماقت مریدهایشان، از عالیترین لذتهای مادی دنیا بهره‌مند بودند: یکی پیشوایان اسماعیلی‌ها «۱»، یکی هم پیشوایان بهایی‌ها تا شوقی افندی زنده بود، حالا که به صورت هیئت درآمده است. همهٔ پیشوایان مذهبی دنیا اگر بخواهند مقام پیشوایی‌شان را حفظ کنند، راهی ندارند جز محروم کردن خود از لذتها. البته شکی نیست که میان اینها عده‌ای هم هستند که روی ایمان و اعتقاد و تقوا [آن‌طور زندگی می‌کنند]، آن بجای خود، ولی هیچ کس هم انکار ندارد که اقلًا نیمی از آنها این همه محرومیتها را در زندگی متحمل می‌شوند فقط به خاطر اینکه مقامشان محفوظ باشد. این امری است که خیال نمی‌کنم قابل انکار باشد. امر خیلی محدودی هم نیست که بگوییم یک نفر بوده، دو نفر بوده، پنج نفر بوده؛ همیشه در دنیا هستند و زیاد هم هستند. ممکن است یک نفر در این تهران باشد که اگر یک آدم عادی باشد، دل او ممکن است بترکد؛ آدم مثلًا به خدا اعتقاد نداشته باشد و کارش به خاطر خدا هم نباشد، آن وقت مثلًا نواحی بالای شهر تهران را در همهٔ عمرش نمی‌بیند برای اینکه مبادا مریدها ناراحت بشوند. چقدر باید غریزهٔ جاه طلبی در او قوی باشد که تا این حد برای خودش محرومیت ایجاد کند! این هست و خیال نمی‌کنم قابل انکار باشد.

---

(۱) آنها کُرهایی هستند که با هیچ چیزی نجس نمی‌شوند!

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۴۱۹

جامعه و تاریخ از نظر قرآن

اشاره

در دنبالهٔ بحث چهار جلسهٔ پیش راجع به ماهیت تاریخ از نظر قرآن [مطالبی عرض می‌کنیم.] البته منظور این است که قرآن منطق خودش را در جریانهای تاریخ بر چه مبنایی گذاشته است؟ ما در آن جلسه مقداری بحث کردیم و چون به مطالعات جدیدی برخورد کردیم، ناچار آنها را اینجا ذکر می‌کنیم، اگر چه ممکن است بعضی از مطالب تکراری باشد.

آیا قرآن برای جامعهٔ بشری شخصیت قائل است؟

اولین مسأله در اینجا این است که اساساً آیا قرآن برای جامعهٔ بشری، برای اجتماع انسانها شخصیت قائل است یا اینکه نه، برای اجتماع شخصیتی قائل نیست و اجتماع در منطق قرآن چیزی نیست جز همان افراد، و قرآن طرف سخنش فقط افراد است و هدفش هم افراد هستند، و غیر از افراد چیز دیگری را در نظر ندارد و نمی‌بیند؟.

اگر به این دید نگاه کنید، هیچ فرقی میان جامعهٔ انسان و یک باغ پر از درخت نیست. باغ پر از درخت هرچه هست درخت

است، مجموع درختهاست و هر درختی برای خودش یک دنیای جداگانه دارد. هر درختی ارتباط مستقیم با آب و

هوا و خاک و نور و حرارت و غیره دارد و هیچ درختی در سرنوشت درخت دیگر تأثیر ندارد؛ یعنی مجموع درختها یک پیکر واقعی- نه قراردادی- به نام جامعهٔ درختان نیستند.

آیا انسانها هم از همین قبیل‌اند که اگر در مورد انسانها بگوییم: «بنی آدم اعضای یک پیکرند» فقط یک تعبیر شاعرانه کرده‌ایم؟ یا نه، اصلًا این یک واقعیت است.

افراد انسان پیوندهایی واقعی با یکدیگر دارند که مردمی که با هم زندگی می‌کنند، طبعاً و واقعاً به صورت یک پیکر در می‌آیند و افراد اجتماع واقعاً تا حدود زیادی حکم اعضا را پیدا می‌کنند؛ یعنی استقلالشان تا حدودی محو می‌شود و تابع آن وحدت و روحی می‌شوند که بر جامعه حکمفرماست.

اگر این دومی را گفتیم، آنگاه این سؤال پیش می‌آید: افراد که عضو جامعه هستند- و جامعه خودش یک واقعیتی است نه یک امر قراردادی- و تا اندازه‌ای استقلالشان را از دست می‌دهند، تا چه حد از دست می‌دهند؟ صد درصد از دست می‌دهند یا یک درصدی دارد، مثلًا بگوییم صدی پنجاه؟ البته درصدش را نمی‌شود معین کرد.

قرآن برای جامعه شخصیت قائل است، واقعاً برای جامعه حقیقتی و واقعیتی قائل است و افراد را عضو آن واقعیت می‌داند. افراد انسان در حکم درختان یک باغ نیستند، بلکه در حکم اعضای یک پیکرند. چون گذشته از اینکه مقررات اسلامی بر همین پایه گذاشته شده است (یعنی تنها جنبهٔ فردی ندارد؛ نمی‌گوید فرد هیچ ارتباطی با افراد دیگر ندارد، بلکه برای اصلاح فرد که «جزء» هست، اصلاح «کل» را لازم می‌شمارد و هر فردی به خاطر خودش هم که هست مسئول آن کل و آن جمع است) اساساً در قرآن به همین صورت این منطق تأیید شده است و قرآن برای اقوام و به تعبیر خودش «امم» «۱» شخصیت قائل است؛ یعنی همان‌طور که برای فرد حیات و موت قائل است، واقعاً برای جامعه حیاتی و موتی و کأنه روحی قائل است و برای جامعه عمر قائل است. همین جور که عمر فرد زمانی به سر می‌رسد، گاهی طولانی است و گاهی کوتاه، عمر یک جامعه هم گاهی طولانی است، گاهی کوتاه و زمانی به سر می‌رسد. همان‌طور که هر فردی یک شعور خاص به خود دارد، جامعه

---

(۱) تعبیر «ملل» در قرآن نیامده و تعبیر غلطی هم بوده که اخیراً شایع شده است.

هم یک شعور خاص به خود دارد. و شاید به تعبیر بالاتر، همان‌طور که از نظر قرآن هر فردی یک کتاب دارد که ما اسمش را نامهٔ عمل می‌گذاریم (وَ كُلَّ إِنسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَ نُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَاباً يَلْقَاهُ مَنْشُوراً) «۱» و یک نامهٔ عمل دارد که آن نامهٔ عمل فردی است، هر امت هم یک کتاب مستقل دارد.

سخن علامهٔ طباطبایی (ره)

این را باید عرض کنیم که ما این مطلب را بیشتر از تفسیر المیزان استفاده کرده‌ایم و لهذا خود آن تفسیر را آورده‌ام که بیشتر می‌خواهم عبارتهای آن را بخوانم.

ایشان (علامهٔ طباطبایی) می‌گویند علت اینکه مورخین اسلامی قبل از هر مورخ دیگری به این فکر افتادند که بحثهای اجتماعی را مطرح کنند و برای هر قومی از آن جهت که یک قوم است، حساب مخصوصی باز کنند و برای هر قوم و ملتی

روحی قائل شوند و افرادی مثل مسعودی در هزار سال پیش بلکه بیشتر و بعد ابن خلدون [سخنانی در این باب بگویند، تعالیم قرآن است.] اینها از همین قرآن الهام گرفته‌اند.

فرنگیها هم این مطلب را قبول دارند که جامعه‌شناسی به عنوان یک علم، ابتکار اولیه‌اش از اروپاییها نیست، مبتکر اولیه‌اش را ابن خلدون می‌دانند. البته قبل از ابن خلدون هم خیلی افراد بوده‌اند ولی ابن خلدون به صورت کاملتری بیان کرده است؛ یعنی ابن خلدون بوده که در آن مقدمهٔ خودش تصریح کرده به این مطلب که هیچ دلیلی نداریم که علوم عقلی منحصر باشد به آنچه که از قدیم به ما رسیده و یونانیان علوم را به نظری و عملی تقسیم کرده‌اند، و بعد علوم نظری را به شعبی تقسیم کرده‌اند و علوم عملی را به شعبی. ممکن است علوم دیگری باشد که اصلًا خود آن علم را بشر تاکنون نشناخته باشد و خود علم، جدید باشد نه توسعهٔ یک علم. اصلًا علم، علم جدیدی باشد. و مدعی می‌شود که علم جامعه، خودش یک علمی است و مثل همهٔ علوم دیگر موضوع و هدف و مبادی و مسائل دارد و با هیچ علمی فرق نمی‌کند.

کتابش ترجمه هم شده است و بسیار کتاب پرمغزی است. او برای امتها و ملتها ارتقاءها و انحطاطها قائل است و به حسب تشخیص خودش علل ارتقاءها و

---

(۱) اسراء/ ۱۳

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۴۲۲

انحطاطها و انقراضها را ذکر می‌کند. او به فرد کار ندارد، حکم «امت» و به اصطلاح امروز «ملت» را بیان می‌کند. درست جامعه را موضوع یک علم مستقل و جداگانه قرار می‌دهد.

ایشان می‌گویند همهٔ اینها از خود قرآن الهام گرفته‌اند، چون این قرآن است که برای اولین بار در تاریخ بشریت اینچنین برای اقوام، مستقل از افراد، شخصیت قائل شد.

آیات قرآن در این زمینه

در اوایل سورهٔ مبارکهٔ اعراف آیاتی هست خطاب به بنی آدم به طور کلی:

یا بَنِی آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنا عَلَيْكُمْ لِباساً يُوارِی سَوْآتِكُمْ ... یا بَنِی آدَمَ لا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطانُ كَما أَخْرَجَ أَبَوَيْكُمْ مِنَ الْجَنَّةِ «۱».

تا می‌رسد به اینجا که:

قُلْ إِنَّما حَرَّمَ رَبِّیَ الْفَواحِشَ ما ظَهَرَ مِنْها وَ ما بَطَنَ وَ الْإِثْمَ وَ الْبَغْیَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَ أَنْ تُشْرِكُوا بِاللّهِ ما لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطاناً وَ أَنْ تَقُولُوا عَلَى اللّهِ ما لا تَعْلَمُونَ «۲».

خداوند کارهای زشت را- چه ظاهری و چه باطنی، چه آنچه که علنی است و چه آنچه که مخفی و مربوط به روان و باطن انسان است- و کارهای بد و طغیانها را و قیامهای بدون حق را و شرک را و نسبت دادن به خدا چیزی را که انسان نمی‌داند (بدعتها) همه را حرام کرده است. بعد می‌گوید:

وَ لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذا جاءَ أَجَلُهُمْ لا يَسْتَأْخِرُونَ ساعَةً وَ لا يَسْتَقْدِمُونَ «۳».

---

(۱) اعراف/ ۲۶ و ۲۷

(۲) اعراف/ ۳۳

(۳) اعراف/ ۳۴

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۴۲۳

برای هر امت و قومی پایانی است.

اصلًا خود آن آیهٔ فواحش را که ذکر می‌کند، معلوم است که می‌خواهد علل به پایان رسیدن را ذکر کند. از آیات دیگر قرآن نیز این مطلب استفاده می‌شود که هر امتی پایانی دارد و آن وقتی که پایانش برسد، یک ذره تخلف نمی‌کند؛ نه لحظه‌ای پیش می‌افتد، نه لحظه‌ای پس؛ اینچنین قطعی و ضروری است.

در این تفسیر، در ذیل آیهٔ قبل از این آیات که خطاب به بنی آدم می‌فرماید: «ای بنی آدم! شما در روی زمین زندگی می‌کنید و در روی زمین می‌میرید و بعد، از همین زمین هم مبعوث خواهید شد» می‌گوید مفاد این آیه این است: «ان الامم و المجتمعات لها اعمار و آجال نظیر ما للافراد من الاعمار و الآجال» برای امتها و اقوام هم عمر و اجل است آنچنان که برای افراد هست.

آیهٔ دیگر آیهٔ ۱۰۸ سورهٔ انعام است. گفتیم که می‌گویند هر قوم هم یک نوع شعور و یک نوع احساسی دارد غیر از احساس فرد و مختصات احساسی یک فرد.

شما می‌بینید که هر قوم و ملتی در اثر اینکه با یکدیگر زندگی کرده و تحت تأثیر یک گونه علل (علل طبیعی و جغرافیایی، علل اجتماعی و علل نژادی) قرار گرفته‌اند، طبعاً همهٔ مردم دارای یک روحیهٔ خاص می‌شوند که امروز روی روحیهٔ ملل تکیه می‌شود و حتی کتابهایی هم در همین زمینه‌ها به نام روحیهٔ ملل نوشته می‌شود «۱»: روحیهٔ ملت آلمان، روحیهٔ ملت فرانسه و غیره.

قرآن در بعضی آیات خودش مطلب را به این تعبیر بیان می‌کند، خطاب می‌کند به یک مردمی که عملشان فحاشی است و فحش می‌دهند. قرآن نهی می‌کند حتی مسلمین را، می‌گوید به بتها و هر چیز دیگری که مورد احترام دیگران است فحش ندهید، سبّ نکنید؛ البته نه به آن ملاکی که امروز می‌گویند که هر چیزی که بشر برای آن احترام قائل شد، خود به خود احترام پیدا می‌کند؛ اگر بتی مورد احترام بشر شد، چون بشر به آن احترام می‌گذارد و بشر محترم است، پس آن هم باید محترم باشد! نه، چنین اصلی از قرآن استنباط نمی‌شود، بلکه برعکس استنباط می‌شود. [قرآن این کار را نهی می‌کند] به خاطر توجه دادن به عکس العملش. می‌گوید وقتی که شما به معبود و مقدسات آنها فحش بدهید، آنها هم به مقدسات شما فحش می‌دهند؛

---

(۱) [مانند کتاب روح ملتها]

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۴۲۴

اصلًا فحش را کنار بگذارید.

در نهج البلاغه است: در جنگ صفّین امیر المؤمنین دیدند که اصحابشان به معاویه و اصحاب معاویه و شاید به بالاتر فحش می‌دهند. فرمود: «إنّی اکْرَهُ لَکُمْ انْ تَکونوا سَبّابینَ «۱»» من خوش ندارم که شما فحّاش و سبّاب باشید، بلکه برعکس حرف خوب بزنید، سخنتان دعا باشد، بگویید: خدایا! میان ما و این دشمنانمان اصلاح کن، آنها را به راه خیر هدایت کن.

قرآن می‌فرماید: وَ لَا تَسُبُّوا الَّذِینَ یَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَیَسُبُّوا اللَّهَ عَدْواً بِغَیْرِ عِلْمٍ. بعد می‌گوید: کَذٰلِکَ (مثل اینکه این را به عنوان یک روحیهٔ کلی از این مردم تشخیص می‌دهد)، کَذٰلِکَ زَیَّنّا لِکُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ ثُمَّ إِلیٰ رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَیُنَبِّئُهُمْ بِمٰا کٰانُوا

يَعْمَلُونَ «۲» اینچنین برای هر امتی کارشان را در احساسشان زیبا قرار می‌دهیم. حال چرا این را به خدا نسبت داده یا نداده، داستان دیگری است. ولی اساس مطلب این است که هر امتی عمل خودش را زیبا احساس می‌کند. هر امتی اصلًا احساس و درکشان دربارهٔ نوع کاری که آن را پسندیده‌اند، با احساس و درک یک امت دیگر فرق می‌کند.

کاری را که اگر به یک امت دیگر عرضه بداری آن را زشت می‌دانند، این امت آن را زیبا می‌دانند. این خودش دلیل بر آن است که گاهی یک امت دارای نوعی احساس و درک می‌شود که یک امت دیگر ندارد.

آیهٔ دیگر که آن هم خیلی عجیب است، در سورهٔ جاثیه است.

صریح آیهٔ قرآن است که در قیامت به انسان کتابی عرضه می‌شود که در اصطلاح مذهبی شایع امروز ما «نامهٔ اعمال» می‌گویند. به طور کلی قرآن دائماً این مطلب را تکرار می‌کند و صرف این را نمی‌گوید که هرچه شما می‌کنید ما می‌دانیم، بلکه می‌گوید هرچه هر فرد بشر انجام می‌دهد در کتابی ثبت می‌شود و هیچ کار کوچک یا بزرگی نیست مگر اینکه در آن کتاب ثبت می‌شود و وقتی انسان در قیامت محشور می‌گردد و آن کتاب را به او عرضه می‌دارند، حیرت می‌کند و می‌گوید: مٰا لِهٰذَا الْكِتٰابِ لٰا يُغٰادِرُ صَغِيرَةً وَ لٰا كَبِيرَةً إِلّٰا أَحْصٰاهٰا «۳». تا این مقدارش هیچ شک و تردیدی در آن نیست. حال، آن کتاب چگونه کتابی است؟ آیا واقعاً کتابی

---

(۱) نهج البلاغه، خطبهٔ ۲۰۴

(۲) انعام/ ۱۰۸

(۳) کهف/ ۴۹

است از جنس کاغذ و افرادی هستند با کاغذ و قلم، و بعد آن را به دست اشخاص می‌دهند، بنابراین افراد باسواد می‌توانند بخوانند و افراد بی‌سواد نمی‌توانند، و به چه زبانی می‌نویسند؟ یا اینکه آن کتاب، بیرون از وجود خود انسان نیست و نوشتن اعمال انسان در کتاب جز این نیست که صورت هر عمل به نحوی در وجود خود انسان باقی می‌ماند و وقتی که وجود انسان از این حالت اجمال و بساطت خارج و گویی باز می‌شود، تمام اعمال خودش را از اول تا آخر عمر در مقابل خودش و با خودش و توأم با خودش مجسّم می‌بیند. در این دنیا وقتی نگاه می‌کند، خودش را روی خط زمان در زمان حال می‌بیند و گذشته و آینده از او پنهان است ولی در قیامت یک مرتبه اوست با تمام آنچه که در همهٔ زمانها انجام داده، خودش را با تمام زمانهای خودش و کارهایی که در زمانها کرده توأم می‌بیند.

عده‌ای اینجور استنباط می‌کنند، می‌گویند: وَ نُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيٰامَةِ ... «۱» «بیرون می‌آوریم» نشان می‌دهد که گویی چیزی در جایی مخفی است، آن را بیرون می‌آورند، و این جز آنکه از درون خود انسان بیرون کشیده می‌شود چیز دیگری نیست.

ولی آیا فقط هر فرد از آن جهت که یک فرد است یک کتاب و نامه دارد؟ و یا یک امت هم از آن جهت که یک امت است نامه‌ای دارد؟.

این آیه چنین می‌گوید: وَ تَرىٰ كُلَّ أُمَّةٍ جٰاثِيَةً در روز قیامت در ابتدای کار، هر امتی را می‌بینی در حالی که روی زانوی خودشان تکیه کرده‌اند و اینجور- خلاصه- به زانو درآمده‌اند و منتظرند که سرنوشتشان به دستشان داده شود. بعد می‌گوید: كُلُّ أُمَّةٍ تُدْعىٰ إِلىٰ كِتٰابِهَا الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ مٰا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ «۲» هر امتی به کتاب و نامهٔ خودش خوانده می‌شود و به آن امت گفته می‌شود که به شما کیفر یا جزا داده می‌شود همانچه را که عمل کردید؛ یعنی جزای شما همان عمل شماست.

در این آیه هم باز ایشان تصریح می‌کنند که: «و یستفاد من ظاهر الآیة ان لکل امة کتاباً خاصاً بها» از این آیه ظاهر می‌شود که هر امت یک کتاب مخصوص به خود دارد «کما ان لکل انسان کتاباً خاصاً به» [همان‌طور که هر انسانی کتابی

(۱) [اشاره به آیهٔ ۱۳ سورهٔ اسراء]

(۲) جاثیه/ ۲۸

مخصوص به خود دارد.].

این طبعاً لازمهٔ آن حرف هم هست؛ یعنی اگر بنا شد که جامعه یک وحدت واقعی و یک شخصیت واقعی جدا از شخصیت فرد داشته باشد و خودش یک شخصیت باشد و جامعه صرف «مجموع» نباشد و غیر از روح فردی یک روح اجتماعی نیز بر انسانها حکومت کند، طبعاً باید آن هم یک کتابی داشته باشد و نمی‌تواند نداشته باشد.

آیهٔ دیگر در سورهٔ یونس است که می‌فرماید: وَ لِکُلِّ أُمَّةٍ رَسُولٌ فَإِذٰا جٰاءَ رَسُولُهُمْ قُضِیَ بَیْنَهُمْ بِالْقِسْطِ وَ هُمْ لاٰ یُظْلَمُونَ «۱» برای هر امتی یک پیامبری هست (نه اینکه در میان هر امتی شخص رسولی هست؛ نه، هر امتی رسولی دارند که یا آن رسول خودش در میان آن امت بوده یا پیامش به آنها ابلاغ شده، مثل ما که رسولمان پیغمبر اکرم است با اینکه خودشان در میان ما نیستند، پیامشان به ما ابلاغ شده) فَإِذٰا جٰاءَ رَسُولُهُمْ قُضِیَ بَیْنَهُمْ بِالْقِسْطِ وَ هُمْ لاٰ یُظْلَمُونَ (اینجا می‌گویند یک نوع حذف و اضماری هست) پیغمبرشان می‌آید آنها را هدایت می‌کند، بعد بعضی مردم قبول می‌کنند و بعضی تکذیب می‌کنند، و بالاخره بحق در میان آنها حکم خواهد شد.

بعد می‌گوید: وَ یَقُولُونَ مَتیٰ هٰذَا الْوَعْدُ إِنْ کُنْتُمْ صٰادِقِینَ. پیغمبر اکرم به کفار قریش می‌فرمود: من پیامبری هستم در میان شما و اگر تکذیبم کنید، سنت الهی این است که هلاک بشوید؛ نه یک فرد، بلکه این جامعه‌ای که نمی‌پذیرد هلاک شود. اینها به مسخره می‌گفتند: مَتیٰ هٰذَا الْوَعْدُ إِنْ کُنْتُمْ صٰادِقِینَ حالا هلاک ما کی می‌خواهد عملی شود؟ قُلْ لاٰ أَمْلِکُ لِنَفْسِی ضَرًّا وَ لاٰ نَفْعاً إِلاّٰ مٰا شٰاءَ اللّٰهُ بگو آنچه می‌گویم به دست من نیست، من نیستم که می‌خواهم شما را هلاک کنم، ارادهٔ فرد من نیست، من حتی مالک ضرر و نفع خودم جز اینکه خدا بخواهد نیستم؛ یعنی همه چیز به دست خداست. بعد سنت خدا را بیان می‌کند: لِکُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ ولی بدانید که مشیّة اللّه چنین است که برای هر قومی پایانی هست، اجلی و عمری هست، إِذٰا جٰاءَ أَجَلُهُمْ فَلاٰ یَسْتَأْخِرُونَ سٰاعَةً وَ لاٰ یَسْتَقْدِمُونَ «۲» آنگاه که پایان کارشان برسد، نه یک لحظه جلو می‌افتد نه یک لحظه عقب.

(۱) یونس/ ۴۷

(۲) یونس/ ۴۸ و ۴۹

در این تفسیر عین همین مطلب را اندکی مفصل می‌گوید که من مختصرش را ذکر می‌کنم.

می‌فرماید: وقتی که اینها گفتند: تو که می‌گویی ما هلاک می‌شویم، پس کی؟

وقتش را تعیین کن، جواب این سؤال دوگونه داده شده است: اول آنکه این غیب است و غیب را جز خدا نمی‌داند و این امری است که در دست خداست، و دوم آنکه در عین اینکه غیب است یک امر ضروریّ الوقوع و به اصطلاح امروز اجتناب‌ناپذیر است. «و اما الثانی اعنی ذکر ضرورة الوقوع فقد بیّن ذلک بالاشارة الی حقیقة هی من النوامیس العامّة الجاریة فی الکون»

خواسته به یک ناموسی که در هستی جریان دارد اشاره بفرماید که «تنحلّ بها العقدة» اشکال به آنجا حل می‌شود «هی ان لکل امۀ اجلًا لا یتخطّاهم و لا یتخطّونه فهو آتیهم لا محالۀ» «۱» که آیه فرمود: لِکُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ إِذٰا جٰاءَ أَجَلُهُمْ فَلاٰ یَسْتَأْخِرُونَ سٰاعَةً وَ لاٰ یَسْتَقْدِمُونَ..

آیات دیگری هم البته در قرآن هست، ولی گویا دیگر تردیدی در این قضیه باقی نمی‌ماند که اسلام برای جامعه واقعاً شخصیتی قائل است، و عرض کردم که مقررات اسلامی هم در این زمینه بر همین مبناست که فرد را کاملًا مستقل نمی‌داند.

اصلًا امر به معروف و نهی از منکر برای این است که محیط باید اصلاح بشود که تا محیط (یعنی جامعه و روح اجتماعی) اصلاح نشود، فرد توفیق صددرصد پیدا نمی‌کند.

فکر انسان انعکاس محیط نیست

مطلب دیگر اینکه حال که جامعه شخصیت دارد و فرد عضوی است در جامعه، و لازمۀ عضویت این است که مقداری از استقلال- اگر نگوییم تمام استقلال- از میان برود، چقدر از استقلال از میان می‌رود؟ آیا واقعاً پیکر است و عضو، و واقعاً فرد هیچ استقلالی از خود ندارد، همین‌طور که یک انگشت در بدن هیچ استقلالی از خودش ندارد و صددرصد محکوم جریان کلی بدن است؟ آیا قرآن این اصل را می‌پذیرد که فرد صددرصد محکوم جریان کلی جامعه است و عضوی است که هیچ گونه استقلالی از خود ندارد (قهراً می‌شود جبر اجتماعی در همۀ شئون و جبر

---

(۱) المیزان، ج ۱۰/ ص ۷۳

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۴۲۸

تاریخ در همۀ شئون)؟ یا نه، بشر در جامعه حالت نیمه استقلال و نیمه آزاد را دارد؛ یعنی در عین اینکه عضو و محکوم جامعه است، می‌تواند حاکم بر جامعۀ خودش باشد؛ هم جامعه فرد را تغییر می‌دهد و بر او تأثیر می‌گذارد و هم این عضو چون صد درصد استقلالش از بین نرفته است یک خصوصیت و حالتی دارد که می‌تواند کل خودش را تغییر بدهد و عوض کند.

مسلّم اسلام به منطق دوم قائل است. می‌بینید اسلام برای عقل به عنوان یک امری که در همه حال مناط تکلیف انسان است، و برای وجدان انسانی استقلال قائل است. در هیچ شرطی از شرایط اجتماعی، وضع جامعه را به عنوان یک عذر نمی‌پذیرد؛ یعنی این حرفی که امروز شایع است که تا می‌گوییم: آقا چرا چنین می‌کنی؟ می‌گوید: ای آقا! محیط اینجور اقتضا می‌کند، لازمۀ محیط است، کاری نمی‌شود کرد، محیط خراب است، محیط فاسد است، از نظر اسلام پذیرفته نیست.

معنای این حرف آن است که وقتی که محیط خراب است، من نمی‌توانم خراب نباشم؛ جبر محیط است، جبر تاریخ است و چاره‌ای نیست. قرآن این «چاره‌ای نیست» را در هر شرایطی از شرایط محیطی که انسان قرار گرفته باشد، نمی‌پذیرد و لهذا تکیۀ فراوانی روی عقل و تعقل یعنی فکر مستقل بشر دارد، نه اینکه عقل بشر صددرصد ملعبۀ محیط و تاریخ و شرایط جغرافیایی، سیاسی و اقتصادی است. این مسلّم با منطق قرآن جور در نمی‌آید.

از نظر اسلام به هیچ وجه نمی‌شود گفت که فکر انسان، وجدان انسان، ارادۀ انسان و ایمان انسان صرفاً یک پرتو و یک مَجلیٰ و یک آیینه‌ای است که منعکس کنندۀ وضع محیط است. چنین چیزی ابداً نیست. به همین دلیل اسلام روی اخلاق، تربیت، دعوت، تبلیغ، اختیار و آزادی انسانها در اجتماع و امثال اینها تکیۀ فراوانی می‌کند و بلکه آن را اصل و اساس می‌داند؛ عزتها و ذلتها را تابع شرایط اختیاری انسانها می‌داند: یک ملت عزیز شد، چرا؟ خواست عزیز بشود؛ یک ملت ذلیل شد، چرا؟ نخواست

عزیز بشود یا خواست ذلیل بشود. این اصلًا منطق قرآن است. این است که در آن آیات می‌فرمایـد: وَ لَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرىٰ آمَنُوا وَ اتَّقَوْا لَفَتَحْنا عَلَيْهِمْ بَرَكاتٍ مِنَ السَّماءِ وَ الْأَرْضِ «۱» اگر مردم آن قریه‌ها (آن مجامع) «۲» ایمان می‌آوردند و راه

---

(۱) اعراف/ ۹۶

(۲) قریه‌ها همیشه یعنی مجامع.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۴۲۹

تقوا را پیش می‌گرفتنـد، برکتهـای معنوی و مـادی از اطراف بر آنهـا می‌ریخت. معلوم می‌شود که در هر شـرایطی که آنها قرار گرفته باشند، برای آنها این آزادی را قائل است که ایمان و تقوا پیدا کنند.

تاریخ صرفاً جنگ طبقاتی نیست

اینکه قرآن برای وجدان و عقل و ارادهٔ انسان، اصالت و استقلال و آزادی در مقابل محیط قائل است در عین اینکه برای محیط یک شخصـیت قائل است، طبعاً منطق قرآن را در مورد فرد و جامعه یک منطق خاصـی قرار می‌دهد. قبلًا حرف علیّ الوردی را نقل و عرض کردم که او اصـرار زیادی دارد که بگویـد توجیه قرآن از تاریخ همان توجیه طبقاتی است. می گوید: «التاریخ فی القرآن صِـراع مَریر بین رجال من طراز فرعون و رجال من طراز موسـی» اصـلًا تاریـخ در قرآن یک جنگ و کشتی گیری بسیار تلخ است میان فرعونها از یک طرف و موساها از طرف دیگر.

شـک نیست که قرآن به جنـگ موساهـا از یک طرف و فرعونها از طرف دیگر- که جنگ طبقاتی است- عنایت خیلی زیادی دارد و این مطلب را خوب گفته‌اند و حرف درستی هم هست، ولی قرآن تاریخ را صرفاً اینجور بسیط توجیه نمی کند که تاریخ همین است و همین؛ یعنی جامعه را تقسیم کنـد به دو طبقه و بعـد هم جنگ دو طبقه علیه یکدیگر؛ اینجور نیست. این با منطق قرآن که برای وجـدان و عقل، اسـتقلال قائل است و بنابراین هر کسـی در هر طبقه‌ای باشـد محکوم آن طبقه و مجبور از ناحیهٔ آن طبقه نیست، جور در نمی‌آید؛ اصـلًا با تکلیف، مسئولیت و به اصطلاح امروز «تعهد» و اختیار جور در نمی‌آید، و لهذا قرآن در عین اینکه به آن جنبـهٔ تاریـخ توجه زیادی دارد- که آیاتش را در جلسات پیش خواندیم- به جلوات دیگر تاریخ هم اشاره می‌کنـد. مثلًا می گوید در میان آل فرعون، در همان کانون فرعونیت، زنی [مخالف فرعون] پیدا می‌شود، یعنی همان متنعم‌ترین و برخوردارترین زنـان جامعـهٔ مصـری که اگر بنـا بود وضع طبقـاتی انسـان حـاکم بر وجـدان انسان باشـد، محال بود که او زن مؤمنی در بیایـد و علیه فرعون طغیـان کنـد. می گویـد: «زن فرعون زن مؤمنی بود» و بعـد زن فرعون در ردیف مقـدّسات زنـان جهان از نظر قرآن، از قبیل

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۴۳۰

سـاره و هاجر و مریم و حوّا قرار گرفت، که الآن می‌بینیـد در منطق مـذهبی ما وقتی می‌خواهیم زنان مقدسـهٔ درجه اول را ذکر کنیم می گوییم: آسیه زن فرعون، مریم مادر عیسی ...، در این ردیف ذکر می کنیم.

یا قرآن از مرد مؤمنی از همان آل فرعون یاد می کند: وَ قالَ رَجُلٌ مُؤْمِنٌ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمانَهُ «۱» و یک سوره در قرآن به نام «مؤمن» است به دلیل اینکه حـدود پانزده آیـهٔ آن راجع به همین مؤمن آل فرعون است. اگر قرآن می‌خواست تاریخ را فقط روی آن اساس توجیه کنـد که فرعون و طبقـهٔ فرعونی همیشه در آن طرف بوده‌انـد، دیگر معنی نـداشت که بیاید از مؤمن آل فرعـون هم به این شـکل و به این ترتیب [یـاد کنـد] که آیـات خیلی زیبـا و شـیرینی است وقـتی منطق فرعون و منطق مؤمن آل

فرعون را نقل می‌کند که این چه گفت و او چه گفت، و داستانی شنیدنی است.

از اینها بالاتر قرآن از داود، سلیمان و یوسف یاد می‌کند که اینها در حالی که عالیترین مقام دنیوی را داشتند، از نظر قرآن بهترین وجدان انسانی را هم واجد بودند. از یک طرف برای سلیمان مُلکی ذکر می‌کند که «لَا یَنْبَغِی لِأَحَدٍ مِنْ بَعْدِی» «۲» برای هیچ انسانی چنین مُلک و قدرتی میسر نشده که مَلِک جنّ و انس باشد و با قدرت خارق العاده‌ای حکومت کند، از آنهایی باشد که به قول معروف شیر مرغ و جان آدمیزاد برایش مهیا باشد، و از طرف دیگر همان سلیمان را ذکر می‌کند که دارای یکی از بهترین و عالیترین وجدانهای انسانی بود. اگر قرآن می‌خواست بگوید هرکس در آن طبقه قرار گرفت دیگر محال است [وجدان انسانی داشته باشد] پس سلیمان چیست که قرآن نقل می‌کند؟!.

قرآن از شخصی به نام یوسف یاد می‌کند، از آن دوره‌ای که این مرد جوان در بدترین شرایط زندگی قرار گرفته و یکی از سخت‌ترین مظلومیتها را گذرانده که به دست برادرانش به چاه می‌افتد و مشرف به هلاکت می‌شود، بعد یک تصادفی- به حسب ظاهر- او را از چاه بیرون می‌آورد، بعد او را به شکل یک برده در بازارهای مصر می‌فروشند، دست به دست می‌شود و بعد در خانهٔ عزیز مصر قرار می‌گیرد، بعد

---

(۱) مؤمن/ ۲۸

(۲) ص/ ۳۵

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۴۳۱

کم کم محبوب می‌شود، بعد به زندان می‌افتد، بعد از زندانش به مقام عزیزی مصر می‌رسد. ولی وجدانی که قرآن برای این آدم ذکر کرده است، از همان روز اولی که پیش پدرش بود، روز دومی که اسیر برادرانش شد و به چاه افتاد و روزی که برده شد و روزی که در خانهٔ عزیز مصر بود و روزی که در زندان بود و روزی که عزیز مصر شد، در همهٔ این مراحل یک مسیر را طی کرده و یک وجدان بوده که تحت تأثیر این حالات و اوضاع مختلف مادی قرار نگرفته است. شما ببینید از نظر قرآن، منطق یوسف در همان اوج عزت و شوکتش چقدر متواضعانه و انسانی است!.

بنابراین ما هرگز نمی‌توانیم حرف علیّ الوردی را اینچنین دربست قبول کنیم که توجیه تاریخ از نظر قرآن «صِراع مَریر بین رجال من طراز فرعون و رجال من طراز موسی» است و دیگر غیر از این نیست! آن «صِراع مَریر» در قرآن و در جامعهٔ بشری هست [اما عامل منحصر در تحولات تاریخ نیست.] امروز هم می‌بینید هیچ یک از این توجیهاتی که قدیم می‌کردند، یکی می‌گفت عامل جغرافیایی عامل تحولات است، دیگری می‌گفت عامل نبوغ شخصیتها، یکی می‌گفت عامل اقتصاد، یکی می‌گفت عامل اخلاقی و وجدانی و ... دیگر این حرفها را نمی‌پذیرند که یک عامل بسیط [مؤثر باشد]، همهٔ این عوامل را مؤثر می‌دانند. حق هم همین است.

این برای آن است که قرآن برای عقل و وجدان انسان در برابر جبر محیط و جبر تاریخ و جبر اقتصادی و جبر سیاسی- و هرچه می‌خواهید بگویید- حریت و آزادی و استقلالی قائل است و معتقد است که آن فطرت الهی، آن وجدان الهی در انسان در هر شرایطی می‌تواند زنده باشد و خدا هم به موجب همان، انسان را پاداش و کیفر می‌دهد. [این مطلب] چه زیبا در اولین حدیث کافی آمده است!.

کافی ابواب مختلفی دارد. اولین بابش باب «عقل و جهل» است و در آن باب هم اولین حدیثش- که مطلب به صورت یک تمثیل بیان شده- این است:

«لَمّا خَلَقَ اللّهُ الْعَقْلَ اسْتَنْطَقَهُ، ثُمَّ قالَ لَهُ: اقْبِلْ، فَاقْبَلَ. ثُمَّ قالَ لَهُ: ادْبِرْ، فَادْبَرَ. ثُمَّ قالَ: ... ما خَلَقْتُ خَلْقاً هُوَ احَبُّ الَيَّ مِنْکَ ... ایّاکَ اعاقِبُ وَ ایّاکَ اثیبُ.».

خدا عقل را آفرید، به او گفت: «بیا» آمد، گفت: «پشت کن، برو از آن طرف» رفت. خداوند فرمود: من مخلوقی شریفتر و عالیتر و بهتر از تو نیافریدم، به موجب تو پاداش می‌دهم و به موجب تو کیفر می‌کنم.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۴۳۲

این به تعبیر امروزیها یک نوع اصالة الانسان یا اصالة الوجدان الانسانی در قرآن است.

بدون شک آن مکتبهایی که انسان را در مقابل شرایط جغرافیایی یا سیاسی یا اقتصادی، اجتماعی و غیره به صورت یک موجود مجبور کَت‌بسته‌ای می‌دانند که مثل خسی که روی سیل قرار گرفته بدون اختیارِ خودش این طرف و آن طرف می‌رود، شخصیت انسان را محو کرده‌اند. ولی قرآن برای انسان شخصیتی مافوق همهٔ این شرایط قائل است. پس قرآن به جبر آنچنانی قائل نیست، در عین اینکه آن عوامل را به رسمیت می‌شناسد.

یک دلیل دیگر این است: زندگی انسان در منطق قرآن از آدم شروع شده «۱»، از یک انسان، آن هم یک انسان معلَّم (وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمٰاءَ کُلَّهٰا) «۲»، از یک انسان مکلّف، از یک انسانی که صفیّ اللّه و برگزیدهٔ خداست که همان انسان عصیان می‌کند و همان انسان توبه می‌کند؛ یعنی یک موجودی که قبل از هر چیزی، قبل از اینکه جامعه‌ای به وجود بیاید، قبل از اینکه فرزندانی پیدا کند، قبل از اینکه اصلًا این حرفها در کار بیاید، در درون خودش دچار یک نوع تضاد است، یعنی دو دعوت در درون انسان هست: یکی او را به شهوات و مطامع و این امور دعوت می‌کند، و دیگری به ترک شهوت‌پرستی و خودپرستی و به سوی خدا دعوت می‌کند. همین انسان عصیان می‌کند و همین انسان تائب می‌شود و توبه می‌کند.

معلوم می‌شود که اصلًا انسان قبل از اینکه وارد جامعه بشود و قبل از اینکه وضع طبقاتی پیدا کند و قبل از اینکه شرایط مختلف سیاسی، اقتصادی و غیره بر او حکومت کند، در درون خودش دو جنبهٔ متضاد دارد و انسان آفریده شده است که از این دو امر متضاد یکی را انتخاب کند. از یک طرف شیطان می‌آید و انسان را ترغیب و وسوسه می‌کند- که به تعبیر قرآن «تسویل» است، یعنی مرغوبات شهوانی انسان را زیبا جلوه می‌دهد- و از طرف دیگر از همان ساعت اول، نبوّت و پیغمبری هست و انسان را به راه خیر و راه صلاح دعوت می‌کند، و به انسان گفته‌اند تو یک

---

(۱) ما کاری نداریم که داستان آدم از نظر خود قرآن واقعاً یک داستان تاریخی است یا به قول امروز یک جریان سمبلیک است و همین جور قرآن خواسته بیان کند. هرکدام که باشد برای ما درس است، از نظر درسی فرق نمی‌کند.

(۲) بقره/ ۳۱

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۴۳۳

ارادهٔ آزاد و یک اختیار کاملی داری که از میان این دو ضد یکی را انتخاب کنی.

در جواب اینها که می‌گویند: «التاریخ فی القرآن صراع مریر بین رجال من طراز فرعون و رجال من طراز موسی» باید گفت ولی زندگی انسان از نظر قرآن «صراع مریر» [یعنی جنگ تلخی است] میان مشتهیات نفسانی و الهامات وجدانی و عقلی و هدایتهای انبیا که به کمک آنها آمده‌اند (وَ نَفْسٍ وَ مٰا سَوّٰاهٰا. فَأَلْهَمَهٰا فُجُورَهٰا وَ تَقْوٰاهٰا) «۱».

وقتی که انسان ذاتاً و در سرشت خودش این‌طور بود، این امر نمی‌تواند در تاریخ مؤثر نباشد؛ بگوییم این یک امر فردی است و امر فردی هم به تاریخ کار ندارد! چون تاریخ را همین انسان می‌سازد، همین انسان تاریخ ساز با این دو نیروی متضاد همیشه

وارد تاریخ و جامعه می‌شود.

---

(۱) شمس/ ۷ و ۸

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۴۳۴

آیا اخلاق، مطلق است یا نسبی؟

اشاره

بحث اصلی ما دربارهٔ این بود که آیا قوانین و مقررات و همچنین اصول اخلاقی و اصول تربیتی لزوماً و ضرورتاً در طول تاریخ بشریت تغییر می‌کند و باید هم تغییر بکند و بنابراین هیچ قانونی و هیچ اصل اخلاقی و اصل تربیتی ثابت و جاوید نیست بلکه جبراً همهٔ قوانین نسخ می‌شود، و یا این‌طور نیست؟ که البته اگر گفتیم این‌طور نیست، معنایش این نیست که همه چیز ثابت می‌ماند بلکه به این معنی است که یک سلسله اصول و قوانین و مقررات هست که باید ثابت بماند.

بحثی که ما راجع به تاریخ کردیم برای همین مطلب بود و یک بحثی که در جلسات پیش هم به طور اشاره گفته‌ایم و اکنون می‌خواهیم مفصلتر روی آن بحث کنیم- چون بحثی است که امروز زیاد مطرح می‌شود و تا این بحث درست حل نشود، نمی‌توانیم ادعای خودمان را دربارهٔ اینکه یک سلسله مقررات زندگی بشر جاوید است و باید جاوید بماند، تثبیت کنیم- بحث دربارهٔ مسئله‌ای است به نام نسبیت اخلاق در مقابل مطلق بودن اخلاق، که علمای جدید طرح کرده و مدعی هستند که اخلاق و اصول تربیتی مانند خیلی از چیزهای دیگر- اگر نگوییم همه چیز دیگر- مفاهیم مطلق نیستند که در همهٔ مکانها و در همهٔ زمانها یک جور صدق کند و یک جور درست باشد، بلکه یک سلسله امور و مفاهیم نسبی هستند که در

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۴۳۵

مکانهای مختلف و زمانهای مختلف تغییر می‌کنند.

این مقدمه را هم باید عرض کنیم که در باب اخلاق بالخصوص، تکیه روی این مطلب است که اخلاق را بر پایهٔ حسن و قبح که حکم عقل است مبتنی می‌کنند، می‌گویند: خُلق خوب آن است که عقلًا زیبا باشد و در نزد عقل نیک شمرده شود و خلق بد آن است که در نزد عقل زشت شمرده شود، و با دلایل و شواهد زیاد ثابت می‌کنند که این حکمهای عقل که «فلان خلق نیک است و فلان خلق زشت» یک حکم ثابت یکنواخت متساوی در همه جا نیست. عادات و آداب ملل مختلف را که مورد مطالعه قرار داده‌اند، دیده‌اند در زمان واحد یک چیز در میان یک قوم و نزد عقول یک قوم، زیبا و مستحسن و لازم الرعایه شمرده می‌شود و همان چیز عیناً در میان قوم دیگری یک امر مستقبح و زشت شمرده می‌شود، و یا در زمانی یک چیز در میان قومی مستحسن شمرده می‌شده است و در زمان دیگر مستقبح.

بدیهی است که وقتی معیار اخلاق حسن و قبح باشد، وقتی خود حسن و قبح (یعنی افکار و تشخیصها) از این نظر اختلاف دارد و تغییر می‌کند، طبعاً باید بگوییم اخلاق هم تغییر می‌کند.

معیار اخلاق چیست؟

این مطلب را باید بگوییم تا بحث نسبیت هم روشن شود. اساساً در باب معیار فعل اخلاقی که ملاک اخلاقی بودن یک فعل

چیست، اختلاف نظرهایی هست، یعنی نظریات مختلفی دربارهٔ این معیار بیان شده است.
بعضی‌ها معیار اخلاق را این قرار داده‌اند که هدف از فعل انسان، غیر خودش باشد. در مقابل فعل اخلاقی، فعل طبیعی است. می‌گویند انسان یک فعل طبیعی دارد و یک فعل اخلاقی، کما اینکه حیوانها همهٔ فعلهایشان طبیعی است. هر فعلی و هرکاری که غایت و هدف آن خود انسان باشد، این یک فعل طبیعی است و اخلاقی نیست، چه اینکه انسان بخواهد با آن کار جلب نفعی برای خودش کرده باشد و چه بخواهد دفع زیانی از خودش کرده باشد. ولی اگر هدف فعل، غیر شد، این فعل می‌شود اخلاقی؛ من کاری بکنم که هدفم از آن، رسیدن نفع به یک نفر دیگر یا دفع زیان از یک نفر دیگر است.
این به ظاهر بیان خوبی به نظر می‌رسد، ولی مورد این اعتراض قرار گرفته است
فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۴۳۶
که ممکن است یک فعل هدفش غیر باشد و در عین حال اخلاقی هم نباشد، طبیعی باشد مثل افعال مادرانه که مادر- اعم از انسان یا غیر انسان- انجام می‌دهد. بدون شک هدف مادر در مهربانی و زحمتهای مادرانه‌اش غیر است- که فرزند خودش باشد- و در این جهت ما می‌بینیم حیوانات هم همین حالت را دارند، یعنی کارهای مادرانه را دارند. ولی کار مادرانه، یک کار طبیعی است؛ یعنی مادر به حکم یک غریزهٔ طبیعی این خدمت را به غیر انجام می‌دهد و لهذا میان فرزند خودش و فرزند دیگر از زمین تا آسمان تفاوت قائل است، یعنی اساساً فرزند دیگری انگار چیزی نیست، برای فرزند خودش است که این همه فداکاری می‌کند.
کار مادرانه از نظر عواطف، خیلی با عظمت و با شکوه و عالی و رقیق است. همهٔ این صفات بجای خود، ولی ما نمی‌توانیم آن را یک فعل اخلاقی در مقابل فعل طبیعی بشماریم. فقط باید بگوییم که مادر به حکم طبیعت، احساساتی بسیار رقیق و عواطفی عالی دارد نه اینکه این اخلاق مادر یک اخلاق خیلی عالی است. اگر اخلاق می‌بود، «فردی» نبود که فقط وقتی به این فرد می‌رسد خدمتگزار باشد و در مقابل فرد دیگر بی‌تفاوت.
این است که بعضی آمده‌اند یک قید اضافه کرده و گفته‌اند: فعل اخلاقی فعلی است که هدف از آن، غیر باشد و در عین حال ناشی از یک خُلق طبیعی هم نباشد، یعنی یک امر اکتسابی باشد؛ یعنی انسان خودش را اینجور ساخته باشد که هدفش از عملش، نفع رساندن به غیر باشد. وقتی انسان بخواهد خودش را بسازد و یک خُلق در خودش ایجاد کند، قهراً دیگر فرقی نمی‌کند که آن غیر مثلًا یکی از بستگان خودش باشد؛ پدر، مادر یا فرزندش باشد یا کسی دیگر. این یک معیار است که برای فعل اخلاقی بیان کرده‌اند.

نظر کانت

بعضی دیگر گفته‌اند: معیار فعل اخلاقی این است که از وجدان انسان الهام بگیرد.
این، نظریهٔ معروف کانت است. او معتقد است که در انسان یک وجدان اخلاقی بسیار عالی وجود دارد. یک تکیه‌گاه او در فلسفهٔ عملی‌اش وجدان است و می‌گویند جمله‌ای گفته است که همان را روی لوح قبرش حک کرده‌اند- حال یا خودش وصیت کرده و یا چون جملهٔ خوبی بوده انتخاب کرده‌اند- گفته است:
فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۴۳۷
دو چیز است که همواره اعجاب انسان را برمی‌انگیزد: یکی آسمان پرستاره‌ای که بالای سر ما قرار گرفته و دیگر وجدانی که در درون ما قرار دارد.

او به مسئلهٔ وجدان و اصالت وجدان اهمیت زیادی می‌دهد؛ معتقد است که در عمق ضمیر انسان، قوّه‌ای قرار داده شده که ذاتاً الهام‌بخش به انسان است و او را به یک سلسله کارها که کار نیک است امر می‌کند و از کارهای زشت نهی می‌کند و انسان همیشه در مقابل وجدان خودش یک فرد مکلّف است و در مقابل یک عامل درونی قرار گرفته است، و معیار تشخیصش هم خود انسان است. هرکاری را که وجدان انسان (آن وجدان انسانی انسان) به او گفت: بکن، آن کارْ اخلاقی است و هرکاری که گفت: نکن، ضد اخلاق است. هرکاری هم که اساساً امر و نهی در آنجا نداشت، اخلاقی نیست.

او معتقد است که هر کاری که به خاطر انگیزه‌ای غیر از انجام تکلیف صورت بگیرد و لو آن انگیزه علاقهٔ به غیر باشد، آن کارْ عالی و شریف و اخلاقی نیست. کار اخلاقی آن است که انسان صرفاً به خاطر انجام تکلیف وجدانی انجام بدهد. عیناً نظیر آنچه که ما در مورد اخلاص در مورد خداوند می‌گوییم که عبادت خالصانه و مخلصانه عبادتی است که انسان امر الهی را اطاعت کند نه به خاطر طمع بهشت و نه به خاطر ترس از جهنم، بلکه به خاطر اینکه خدا امر کرده؛ یعنی اگر نه بهشتی وجود داشته باشد و نه جهنمی، علاقهٔ ما به خدا در حدی باشد و روابطمان با خداوند در مرحله‌ای باشد که او که امر بکند، چون او امر کرده، انجام دهیم. می‌گوییم عبادت خالص و مخلصانه این است. او هم دربارهٔ وجدان چنین چیزی می‌گوید. می‌گوید:

عمل اخلاقی عملی است که خالی از هر شائبه‌ای باشد جز انجام وظیفه و تکلیفی که وجدان بر عهدهٔ ما نهاده است.

البته این مسأله مبتنی بر این است که آیا چنین وجدانی را که آقای کانت می‌گوید، علم قبول می‌کند؟ و ثانیاً آیا خود آن وجدان یک امر متغیری نیست «۱»؟.

معیار سوم، معیار عقلانی است نه وجدانی. این معیار می‌گوید: اینها همه حرف

---

(۱) البته وجدانی که او می‌گوید، برای همهٔ افراد ثابت است.

است. «انسان غیر را غایت قرار بدهد!» مگر چنین چیزی می‌شود؟! انسان خودخواه آفریده شده است. آن غریزه‌ای که در انسان هست، صیانت نفس و صیانت ذات است و به دنبال آن، کوشش برای بقا و به دنبال کوشش برای بقا، تنازع برای بقا و به دنبال تنازع بقا، تعاون بقا پیدا می‌شود؛ یعنی آنچه که انسان اصالتاً به دنبال آن هست، خودش است؛ به خاطر خودش کوشش می‌کند و به خاطر خودش هم وارد تنازع می‌شود. ولی همین تنازع بقا منجر به تعاون می‌شود؛ یعنی وقتی که انسان در مقابل یک نیروی قویتر از فرد خودش قرار گرفت، با افرادی که با او اشتراک منافع دارند اتحاد و تعاون تشکیل می‌دهد برای اینکه دشمن را از میان ببرند، یا برای اینکه بتوانند هدف مشترکی را که نفعش به همهٔ آنها می‌رسد نائل شوند، مثل همهٔ شرکتهای تجاری یا صنعتی و فنی که وجود دارد و بر اساس تعاون است. این تعاونها را چه چیز به وجود آورده؟ نفع‌پرستی فردی، فردیت. وقتی من و شما و چند نفر دیگر که دنبال منافع خودمان می‌رویم، تشخیص دادیم که برای اینکه منافع بیشتری ببریم بهتر آن است که با یکدیگر همکاری و تعاون داشته باشیم و شرکتی بر اساس اصولی تأسیس کنیم، این کار را انجام می‌دهیم. هدف ما از این تعاون کمک به یکدیگر نیست، کمک به خودمان است.

گفته‌اند: ریشهٔ اخلاق در نهایت، عقل انسان است؛ یعنی آن ریشه‌های دیگر غلط است، وجدانی هم که کانت می‌گوید اساس ندارد. اینکه انسان غیرخواه بشود، انسان دوست بشود، نوع‌پرست بشود، همهٔ اینها خیالات است. انسان هیچ وقت اینجور نمی‌شود. اخلاق، اخلاق هوشیارانه است؛ یعنی یک انسان عاقل وقتی که در جامعه قرار گرفت، این قدر عقلش به او می‌گوید که تو اگر بنا بشود فقط به فکر خودت باشی رفیقت هم مثل تو خواهد بود، او هم فقط به فکر خودش است، آن یکی هم به

فکر خودش است. وقتی همه در فکر شخص خودمان باشیم، من می‌خواهم آنچه را که شما دارید از شما بگیرم، شما می‌خواهید آنچه را که من دارم از من بگیرید. بعد من می‌بینم این به ضرر من است، شما هم می‌بینید این به ضرر شماست، با همدیگر توافق می‌کنیم و می‌گوییم من حدود و حقوق تو را رعایت می‌کنم، تو هم حدود و حقوق مرا رعایت کن. از اینجا اخلاق پیدا می‌شود. اخلاق یعنی آن سلسله اصولی که منافع افراد را بهتر از همه تأمین می‌کند.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۴۳۹

نظر راسل

راسل در کتاب جهانی که من می‌شناسم- که ترجمه شده است- پایهٔ اخلاق را فقط همین می‌داند، و من همیشه گفته‌ام که راسل فلسفه‌اش در اخلاق بر ضد شعارهای انسان دوستی اوست، چون معتقد نیست که انسان غریزهٔ انسان دوستی داشته باشد یا واقعاً بشود انسانی انسان دوست باشد به این معنا که انسانی انسان دیگر را دوست داشته باشد. او در نهایت، انسان دوستی را برمی‌گرداند به فرد دوستی: من خودم را که دوست دارم اگر بناست خودم زندگی سالمی داشته باشم، باید دیگری هم اینجور باشد. بنابراین بر اساس فلسفهٔ او اگر مثلًا او در لندن به حمایت ویتنامیها برمی‌خیزد- نمی‌دانم این‌طور بوده یا نه- نه این است که من ویتنامیها را دوست دارم و خیر آنها یا خیر بشریت را می‌خواهم؛ من خیر خودم را می‌خواهم، ولی فهمیده‌ام که خیر من در اینجا تأمین نمی‌شود الّا اینکه آن ویتنامی هم خیرش در آنجا تأمین شده باشد.

اگر ما معیار اخلاق را به قول اینها فقط هوشیاری و درک قوی بدانیم و شعاع تأمین منافع فرد را تا آنجا گسترش دهیم که باید منافع نوع تأمین شود، دیگر فعل اخلاقی در مقابل فعل طبیعی نداریم؛ فعل اخلاقی نوعی از فعل طبیعی است و هیچ وجدانی و هیچ احساسات عالی‌ای در کار نیست، فقط یک فکرِ هوشیارانه‌تر است.

مثل این است که یک آدم عامی که به وضع اجتماع وارد نیست خیال می‌کند تأمین منافعش به این است که برای خودش دکّه‌ای به طور خصوصی تهیه کند، و کسی که هوشیارتر است برای خودش شرکتی ایجاد می‌کند، و نمی‌شود کار این را اخلاقی شمرد.

نظریهٔ دیگر

نظر دیگری در باب معیار فعل اخلاقی وجود دارد که بسیار قابل توجه است؛ می‌گوید: اخلاق عبارت است از ملکاتی که انسان باید خودش را بر اساس آنها بسازد، به عبارت دیگر اخلاق یعنی طرح انسان‌سازی.

انسان این خصوصیت را دارد- و با همهٔ حیوانهای دیگر و طبعاً با غیر حیوان‌ها هم این فرق را دارد- که از نظر ملکات روحی، یک موجود بالقوّه است نه بالفعل.

غرایز بسیار کمی دارد. غرایز طبیعی‌اش کم است که وافی به نیازهایش نیست و

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۴۴۰

انسان باید خودش را برای زندگی بسازد. حیوانات آنچه که نیاز دارند، به حکم طبیعت به آنها داده شده است. یکی حریص است، از اول حریص به دنیا می‌آید، تا آخر عمرش هم حریص است. یکی حلیم به دنیا می‌آید، تا آخر عمرش هم حلیم است و غیر از این نمی‌تواند باشد. یکی دیگر غَضوب و خشمناک به دنیا می‌آید و تا آخر عمرش همین جور است. یکی شره و

شهوتران به وجود می‌آید و تا آخر عمرش همین‌طور است. خروس که به دنیا می‌آید با یک سلسله خصایص است، دیگر تغییر هم نمی‌کند. خروس تا آخر عمرش خروس است، خوک هم تا آخر عمرش خوک است، سگ هم تا آخر سگ است، گوسفند هم گوسفند است. انسان چطور؟

انسان موجودی است که می‌تواند خُلقیات هر یک از اینها را بپذیرد. می‌تواند این بشود، آن بشود، این یکی بشود، آن یکی بشود، چیزی بشود برتر از همهٔ اینها یا چیزی بشود پست‌تر از همهٔ اینها، به تعبیر قرآن أُولَئِکَ کَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ «۱». انسان آن چیزی است که خودش خودش را بسازد، و آن چیزی است که بخواهد باشد نه آن چیزی که خلقتْ او را قرار داده است.

[قائلان به این نظریه] می‌گویند ما قوا و غرایز زیادی به طور بالقوّه داریم، ولی باید جدول‌بندی کنیم و اینها را با یک نسبت و حساب معین پرورش بدهیم. مثلًا قوای شهوانی در حیوانات هست، در ما هم هست، ولی در ما بالقوّه است و باید آن را در یک حد معینی بسازیم. قوّهٔ غضبیه- به قول قدما- در انسان هست، در حیوان هم هست، ولی در انسان بالقوّه هست. انسان باید آن را در یک حد معینی بسازد که از آن حد کمتر یا بیشتر نباشد. قوای فکری و قوای عقلانی هم هست.

آنگاه اینجور می‌گویند: اگر انسان مجموع استعدادهایش را متناسب با آنچه که خلق شده است پرورش بدهد (از حد افراط و تفریط پرهیز کند و در یک حد میانه قرار بدهد) دارای زیبایی عقلی می‌شود. مثلًا انسان فکر دارد، شهوت هم دارد. این هر دو در وجودش گذاشته شده است، ولی باید بداند که در طرح خلقتش چگونه قرار داده شده؟ آیا قرار داده شده که فکر تابع شهوت باشد؛ یعنی دائماً مجری هدفهایی باشد که شهوت برای او تعیین می‌کند، یا شهوت باید تحت حکومت فکر باشد؟ یا قوهٔ غضبیه چقدر باید باشد، چقدر نباید باشد؟ می‌گویند

---

(۱) اعراف/ ۱۷۹

یک اندازهٔ معین دارد: در حدی که این قوّه برای آن قرار داده شده (البته اینها با اصل غائیّت هم ارتباط دارد). این قوّه قرار داده شده برای اینکه انسان از خودش دفاع کند. اگر به آن حدی از خمود و جمود برسد که حس دفاع از انسان گرفته شود، این بد است و اگر آن قدر طغیان کند که به انسان حالت تهاجم بدهد، آن هم بد است. می‌گویند اگر مجموع قوا و استعدادهای انسان در حد معینی پرورش پیدا کند- نه کمتر و نه بیشتر- انسان از نظر روحی و معنوی دارای نوعی زیبایی می‌شود که آن را «زیبایی عقلی» می‌گویند و طبعاً جاذبه‌ای دارد و دیگران به او علاقه‌مند می‌شوند و عقل هر کسی زیبایی معنوی او را درک می‌کند.

پس اخلاق برمی‌گردد به توازن. ریشهٔ اخلاق عدل است، عدل به معنی توازن.

اینکه می‌گویند عدالت یا عدل ریشهٔ اخلاق است، مقصودشان توازن است. اخلاق یعنی حالت موازنه میان مجموع استعدادهای انسانی.

ممکن است شما بگویید مقیاس برای تعادل قوا چیست؟ مدعی هستند که مقیاسش هم در درون خود انسان گذاشته شده است. البته مدعی هستند؛ چون آنها به اصل غائیت معتقدند که این حرف را می‌زنند. می‌گویند اگر ما توجه داشته باشیم که هر قوّه‌ای در ما برای یک هدف معین نهاده شده است، اگر هدفش را بشناسیم، موازنه را هم به دست می‌آوریم. مثلًا باید بدانیم که هدف غریزهٔ جنسی که در ما هست چیست؟ هدف را که بشناسیم، می‌توانیم حد این غریزه را تعیین و تحدید کنیم. یا فلان غریزهٔ دیگر که در ما هست، برای چیست؟ چون به اصل غائیت معتقد هستند که اینها برای یک غایتی آفریده شده

است، می‌گویند غایت را که می‌شود به دست آورد. غایت را که به دست بیاوریم، حد را می‌توانیم به دست بیاوریم. حد را که به دست آوردیم، افراط و تفریط را به دست می‌آوریم؛ از آن حد بیشتر شد می‌گوییم افراط، کمتر شد می‌گوییم تفریط. این هم یک نظریه که اخلاق به موازنه و تعادل قوا بازمی‌گردد.

بررسی

حال که این نظریات را دانستیم، می‌توانیم مسئلهٔ «نسبیت اخلاق» را طرح کنیم.

بنا بر نظریهٔ کسانی که می‌گویند معیار اخلاق نفع رساندن به غیر است و بس و هیچ معیار دیگری در کار نیست، مسئلهٔ نسبیت اخلاق تا حد زیادی تثبیت می‌شود؛

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۴۴۲

چون ملاک اخلاق، نفع رساندن به غیر است (البته مقصود از «غیر» فرد نیست، اجتماع است) و نفع رساندن به غیر همیشه در یک شکل (یعنی در یک نوع آدابی که ما داشته باشیم) نیست. معنایش این است که خیر و مصلحت اجتماع و آنچه که اجتماع بیشتر از آن سود می‌برد، به چه وضع است؟ این است که با تغییراتی که در بنیادهای اجتماعی رخ می‌دهد، نفع اجتماع هم فرق می‌کند. مثلًا همین‌طور که گفته‌اند اگر ما اخلاق در دورهٔ صیادی، بعد دورهٔ کشاورزی و بعد دورهٔ صنعتی را در نظر بگیریم و بگوییم هدف اخلاق رساندن نفع به غیر (به جامعه) است، یعنی آنچه که مصلحت اجتماع اقتضا می‌کند، ممکن است مصلحت اجتماع در عصر صیادی یک خلق و خوی و یک تربیت را اقتضا کند و در دورهٔ کشاورزی تربیت دیگری را.

مثلًا در دورهٔ صیادی، بشر و جامعهٔ بشری بیشتر نیاز به جنگجویی داشته است.

آنجا خلق و خو، خلق و خویی است که بیشتر بر محور شجاعت باشد. افرادی که از نظر شجاعت ارزش زیادی ندارند، کمتر می‌توانند به اجتماع خدمت کنند و قهراً ارزششان هم باید پایین بیاید. بنابراین مثلًا زن که در آن عهدها کمتر می‌تواند به آن نیاز اصیل اجتماع که جنگجویی است خدمت کند، طبعاً باید حق و ارزش کمتری داشته باشد.

در دورهٔ کشاورزی، اجتماع خانوادگی اصالت زیادتری پیدا می‌کند و زن نقش بیشتری در خانواده ایفا می‌کند. بسیاری از کارهایی که به حال خانواده مفید است، در داخل خانواده صورت می‌گیرد و زن در همان داخل خانواده آن کارها را انجام می‌دهد و نیازی به بیرون رفتن از خانه پیدا نمی‌کند. اینها هم مصلحت زندگی است.

پس در چنین مواقعی از یک طرف ممکن است ارزش زن بالا برود و از طرف دیگر ممکن است مسئلهٔ عفت و حریم میان زن و مرد، خُلق خوب شمرده شود چون واقعاً مصلحت این است که زنها هرچه بیشتر در خانه باشند و هرچه کمتر [با مردان بیگانه] تماس داشته باشند، و این برای تحکیم وضع خانواده- چه از جنبهٔ اقتصادی و چه از جنبهٔ عواطف- بهتر است.

ولی در دورهٔ دیگر (یعنی دورهٔ صنعتی) وضع خانواده متزلزل می‌شود. مرد مجبور است کارش را بیشتر در کارخانه انجام بدهد. بچه‌ها و زنها را نیز به کارخانه‌ها می‌کشانند و آن اصول درهم می‌ریزد. در آن زندگی که بر محور دیگری می‌چرخد، بسیاری از مسائلی که قبلًا لازم بود دیگر لازم نخواهد بود.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۴۴۳

این است که از نظر آنهایی که می‌گویند مقیاس و معیار اخلاق نفع رساندن به اجتماع است، چون کاری که به نفع اجتماع باشد در هر زمانی به یک شکل است، پس اخلاق هم در هر زمانی باید به یک شکل باشد.

طبعاً آن اخلاق هوشیارانه‌ای هم که گفته‌اند، همین جور است، چون اخلاق هوشیارانه هم می‌گفت: «منفعت فرد» و منفعت فرد

[در دوره‌های مختلف] فرق می‌کند. یک وقت منفعت فرد اقتضا می‌کند [که اخلاق] به این شکل باشد و یک وقت اقتضا می‌کند به آن شکل باشد.
باقی می‌ماند دو نظریهٔ دیگر: یکی نظریهٔ الهامی و وجدانی که معتقد است انسان وجدان اصیلی دارد که از آن الهام می‌گیرد «۱»، و یکی هم نظریهٔ توازن که [می‌گوید] ریشهٔ اخلاق به توازن برمی‌گردد.
ما مسئلهٔ توازن را طرح می‌کنیم، آن مسئلهٔ دیگر هم شاید ضمناً حل شده باشد.
من کتاب لذات فلسفه ویل دورانت را آورده‌ام که کتاب خوب و جامعی است و مسائلی را در این زمینه طرح کرده است «۲». فصلی در کتابش دارد راجع به اخلاق و در آن تحت همین عنوان «نسبیت اخلاق» مطلبی را بیان کرده است. حال ما مقدمه‌ای را عرض می‌کنیم و به حرف او هم اشاره می‌کنیم.
اگر ما پایهٔ اخلاق را توازن بدانیم، می‌توانیم بگوییم همین‌طور که صحت و سلامت بدن یک امر نسبی نیست بلکه به تعادل ترکیبات بدن برمی‌گردد، صحت و سلامت خُلق و روح انسان هم یک امر نسبی نیست و به تعادل و توازن عناصر روحی برمی‌گردد. بلکه واقعاً هم مطلب از این قرار است، خصوصاً با نظریاتی که

---

(۱) البته آن که می‌گوید «وجدان»، دیگر آن را آن قدر متغیر نمی‌داند چون برایش اصالت قائل است.
(۲) ویل دورانت به طور کلی مرد فوق العاده متتبعی است و محیط به نظریات و آراء مختلف، گواینکه به نظر من مرد محققی نیست؛ یعنی وضعش نشان می‌دهد که یک انباری است، همین جور مطالب را روی همدیگر می‌ریزد بدون اینکه یک استنباط جامعی داشته باشد.
فرق او مثلًا با راسل این است که راسل آدمی است که به نظر می‌رسد مرد مفکّری است. آنچه را می‌گوید، معلوم است خودش هضم کرده و یک نظریه را انتخاب کرده. یکنواخت مطلبی را روی اصول و پایه‌هایی شروع می‌کند و استدلال و استنتاج می‌کند و در آخر هم هر نتیجه‌ای که دلش می‌خواهد می‌گیرد. نشان می‌دهد که این را یک مرد مفکّر که فکر خودش را دارد، می‌گوید. ولی ویل دورانت- که یک فیلسوف هم بوده، یعنی تحصیلات فلسفی داشته- بیشتر مورخ است و مانند هر مورخ دیگری اطلاعش بر تاریخ و اقوال و آراء است. این است که به عقیدهٔ من ضد و نقیض در استنباطهایش زیاد پیدا می‌شود.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج‏۲۱، ص: ۴۴۴

امروز در باب روانپزشکی داده‌اند. آقای دکتر سامی حضور دارند و این مطلب را بهتر می‌دانند.
واقعاً بسیاری از چیزهایی که فساد اخلاق شمرده می‌شود، بیماری روانی است؛ یعنی از نظر علم، آنها را بیماری می‌شمارند. مثلًا ما در اخلاق می‌گوییم تواضع خلق خوبی است و تکبر خلق بد، تملق و چاپلوسی هم بد است. این چیست؟ آیا می‌شود گفت که تکبر فقط به خاطر اینکه به ضرر اجتماع است (بدون شک ضرر اجتماع هم در آن هست) بد است؟ و آیا فرق تکبر با تواضع فقط در این است که تکبر به زیان اجتماع است و تواضع به سود اجتماع؟ یا از نظر فردی و شخصی هم تواضع، سلامت است و تکبر، بیماری و انحراف و عقده؟.
[همین‌طور است] حسادت در مقابل سعهٔ صدر و در مقابل بی‌حسی و بی‌غیرتی. انسان در مقابل خیری که به دیگران می‌رسد، سه جور عکس العمل می‌تواند داشته باشد: یک وقت هست که نسبت به دیگری حسد می‌ورزد؛ یعنی از اینکه او دارد و خودش ندارد، ناراحت می‌شود و این ناراحتی در او به این صورت ظهور می‌کند که آرزوی سلب نعمت را از او می‌کند و در

عمل هم فعالیت می‌کند که او نداشته باشد. این می‌شود «حسادت».
یک وقت هست که وقتی در دیگری نعمتی می‌بینند، آرزویش در خودش پیدا می‌شود ولی در این حد که غیرتش تحریک می‌شود که ما هم داشته باشیم، چرا او درسش این قدر بالا می‌رود و من عقب بمانم؟ من هم درس بخوانم؛ بدون اینکه یک ذره آرزوی بدی او را داشته باشد. به این می‌گویند سعهٔ صدر یا «غبطه». غبطه ممدوح است.
یک وقت هم یک حالت بی‌غیرتی در انسان هست. می‌بیند دیگری ترقی دارد، نه آرزوی نداشتن او را دارد و نه آرزوی اینکه خودش داشته باشد، اصلًا یک آدم بی‌حسی است: خوب دارند که دارند، به جهنم که داشته باشند؛ او درس خوانده من نخوانده‌ام، خوب نخوانده باشم.
این مطلب قطع نظر از زیانی که دیگران می‌بینند، سه حالت مختلف در انسان است که یکی از آنها سلامت روان است؛ یعنی در آن حالت روان در مسیر خودش جریان دارد، و دو حالت دیگر حالتهای انحرافی روانی است. بی‌حسی، آفت و بیماری است. آرزوی سلب نعمت از دیگری هم بیماری روانی است.
فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۴۴۵
می‌رویم سراغ شجاعت. شجاعت چطور؟ شجاعت هم چنین چیزی است.
استقامت هم همین‌طور.
آیا می‌شود گفت که تواضع در مقابل تکبر، سعهٔ صدر در مقابل حسد، شجاعت در مقابل جُبن و تهوّر، صبر و استقامت در مقابل ضعف، شکر و سپاسگزاری در مقابل ناسپاسی، اینها اخلاق متغیرند یعنی در زمانها و مکانهای مختلف فرق می‌کنند؟ در یک محیط اینجور است، در محیط دیگر اینجور نیست؟ البته محیطها فرق می‌کنند. در بعضی محیطها مردم آن جورند، در بعضی دیگر آن جور نیستند. ولی آیا واقعاً می‌شود گفت خوبی و بدی اینها در محیطهای مختلف و زمانهای مختلف فرق می‌کند؟ یا یک امور ثابت یکنواختی هستند، چون سلامت روان انسان است و سلامت روان مثل سلامت تن در همهٔ زمانها و همهٔ مکانها یک جور و ثابت است.

فرق میان «اخلاق» و «آداب»

اشتباهی که جناب ویل دورانت کرده این است که میان «آداب» و «اخلاق» فرق نگذاشته. آداب یک چیز است و اخلاق چیز دیگر. آداب مربوط به ساختمان روحی انسان نیست، قراردادهای افراد انسان است در میان یکدیگر، مثل همین مثالی که خودش ذکر می‌کند: دو نفر انسان به همدیگر می‌رسند، اخلاق اقتضا می‌کند نسبت به یکدیگر متواضع و مؤدب باشند زیرا تواضع لازمهٔ اخلاق است، اما در یک جامعه به علامت ادب و تواضع کلاهشان را برمی‌دارند، در جامعهٔ دیگر به علامت تواضع کلاه سرشان می‌گذارند. کما اینکه میان ما معمّمین اگر یک شخص محترم و مؤدبی وارد بشود خیلی بی‌ادبی است که با سر لخت در حضورش بنشینیم، فوراً عمامه روی سرمان می‌گذاریم. اگر هوا هم گرم باشد، باز آن را بی‌ادبی می‌دانیم. اگر خیلی گرم باشد، معذرت می‌خواهیم و عمامه را زمین می‌گذاریم. ولی در محیط تجدد و در محیطی که این ادب غربی آمده، اگر کلاه سرشان باشد وقتی می‌خواهند وارد اتاق بشوند، کلاه را برمی‌دارند و بیرون اتاق می‌گذارند و سربرهنه وارد می‌شوند، ادب اقتضا می‌کند که سرلخت باشد.
این البته یک امر قراردادی است و اساساً مربوط به خلق نیست که ما کلاهمان را برداریم یا بگذاریم، یا مثلًا اگر بخواهیم به حضور یک شخص محترم (یک کسی که می‌خواهیم برایش احترام قائل باشیم) برویم لباسی که می‌پوشیم چه جور لباسی

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۴۴۶
باشـد. این یک قرارداد است. یک وقت قرارداد می‌کننـد که مثلًا وقتی می‌خواهنـد به حضور یک شخصـیت بروند، لباسـی که می‌پوشـند رنگش این باشد، دوختش این جور و جلویش گرد باشد، چنین و چنان باشد ... اینها امور قراردادی است. در آداب که قراردادهای عرف و اجتماع است به این صورت است. از نظر اسـلامی هم اگر ما اینها را به صورت سنتها و مستحبات داشته باشیم، اغلب اینها اصالت ندارد و بیشتر به همان عرف مردم بستگی دارد.

اینهـا دیگر جزو اخلاـق شـمرده نمی‌شـود که مـا بگـوییم چون اینهـا تغییر می‌کنـد- مثلًا شـما می‌بینیـد که یـک ملت کلاـه را برمی‌دارد می‌گویـد خوب است، ملت دیگر کلاه را می‌گذارد می‌گوید خوب است- پس اخلاق متغیر است. اینها دلیل بر تغیّر اخلاق نمی‌شود، مربوط به تغیّر آداب است.

سخن ویل دورانت

ویل دورانت مثالهایی ذکر می‌کند، اول راجع به اینکه اخلاق در زمان ما تغییر کرده است. خوب این مسـئله‌ای است که اخلاق مردم تغییر کرده. هیـچ کس هـم منکر نیسـت کـه «اخلاـق تغییر می‌کنـد» غیر از مسـئلۀ خـوبی و بـدی اسـت. اخلاـق کـه تغییر می‌کنـد، غیر از ایـن اسـت کـه آن اخلاـقِ تغییر کرده، چـون تغییر کرده خـوب اسـت! اول ایـن بحـث را پیش می‌کشـد کـه ما می‌دانیم اخلاق امروز با قدیم فرق کرده. می‌گوید:

صفت جوانمردی- که نیچه طرفدار این صـفت بود و می‌گفت حتی با زنان هم نباید زیاد مهربانی کرد چون بر ضد جوانمردی است- امروز بکلی از بین رفته و جـای خودش را به صـفات تملّق و غیره داده. حیا و حجب که به عشّاق دلیری می‌بخشـید و به هر قدرتی نیروی مضاعف می‌داد، شـهرت بی‌اصل گشـته است. زنان که قدیم چنان عفیف بودند و حیا و حجب داشـتند، حالا دلبریهـای نهان خود را چنان آزادانه در معرض رقیبان نهاده‌انـد که کنجکاوی، دیگر مایـۀ زناشویی نمی‌گردد. ادبیات ما بیشتر در اطراف امور جنسی است.

می‌خواهد بگوید همۀ اینها معلول زندگی صنعتی امروز است. ولی نتیجه‌ای که
فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۴۴۷
در آخر می‌گیرد این است:

مـا بایـد تغییرپـذیری خوبیهـا و نسبیت سـیّال اخلاـق را در نظر آوریم. بایـد اصل دنیوی بودن و فناپـذیری اخلاق و تعلق آن به مبانی متغیر حیات انسانی را بپذیریم. اصل اخلاق ناشی از آدابی است که برای حفظ و سلامت نوع، مفید دانسته شده است.

ریشۀ فکرش همان حرف است.

بعضـی از آداب، فقـط رسـم و عرف اسـت و جزو اخلاـق محسـوب نمی‌شـود (که حرف درسـتی هم هست، آداب بـا اخلاـق دوتاست. ولی خودش مثالهایی که بعـد برای اخلاق آورده، آداب را ذکر کرده است) «۱» مانند به کار بردن کارد و چنگال بر خوان. بریدن سالاد بر سر میز با کارد، گناهی نیست گرچه بینندگان آن ممکن است از زنا اغماض کنند ولی بر آن نبخشایند.

اما بعضی از آداب برای مصالح عامه امری حیاتی و ضروری به شمار می‌رود، مثل تعدد زوجات یا اکتفا بر یکی.

معتقـد است در یک زمان تعدد زوجات جزو امور اخلاقی است و در یک زمان دیگر وحدت زوجه امر اخلاقی است، تا اینکه مصـلحت زمـان و مصـلحت اجتمـاع چه حکـم کنـد. همین هم جوابش این است که مسـئلۀ تعـدد زوجات هم به اخلاق ارتباط نـدارد، به سـنن و قوانین عملی مربوط است و معلوم است که یک قانون ممکن است در یک زمان مفیـد باشـد، در زمان دیگر

نباشد.

در خود اسلام هم- مکرر گفته‌ایم- فلسفهٔ تعدد زوجات همین چیزی است که آقای ویل دورانت هم ذکر می‌کند؛ می‌گوید وقتی که در یک جامعه در اثر جنگهای زیاد یا به علل دیگر، مردْ زیاد از بین می‌رود و زنِ بی‌سرپرست زیاد می‌ماند، اگر بنا شود که آن اصل اوّلی- که واقعاً هم اصل اوّلی است- یعنی وحدت زوجه [حفظ

---

(۱) [عبارت داخل پرانتز از استاد شهید است.]

شود و] یک مرد به یک زن اکتفا کند، طبعاً زنان زیادی در جامعه بی‌سرپرست می‌مانند، هم حق آنها از نظر حق تأهل ضایع شده و هم منشأ مفاسدی در اجتماع می‌شوند. وقتی آن زنها بی‌سرپرست ماندند، دارای عقده‌های روحی می‌شوند، ناراحتی پیدا می‌کنند و بعد می‌آیند مردها را می‌فریبند و منشأ فساد اخلاق می‌شوند.

پس در چنین مواردی به حکم ضرورت اجتماعی باید تعدد زوجات را تجویز کرد.

مطهری، شهید مرتضی، فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ۳ جلد، قم - ایران، اول، ه ق

به هر حال این مربوط به اخلاق نیست که او این مثال را ذکر کرده. می‌گوید:

اکنون چند مثال برای نسبیت اخلاق بیاوریم: شرقیان به علامت احترام، کلاه بر سر می‌گذاشتند و غربیان آن را برای ادای احترام برمی‌دارند.

این هم به اخلاق مربوط نیست، اینها آداب است.

زن ژاپنی به لختی تن کارگر اهمیت نمی‌دهد، ولی در شرف و عفت ممکن است از مریم و آسیه برتر باشد.

زن عرب نشان دادن صورت، و زن چینی نشان دادن پا را دور از عفت می‌داند.

بعد خودش به فلسفهٔ اینها اشاره می‌کند:

پوشاندن صورت و ساق پا، میل و قوّهٔ خیال را برمی‌انگیزد و در نتیجه ممکن است به مصلحت نوع تمام شود. ساکنان ملانزی بیماران و پیران را زنده در خاک می‌کنند.

این هم به اخلاق مربوط نیست.

در جزیرهٔ بریتانیای جدید گوشت انسان را در دکانها می‌فروشند، همچنان که قصابان ما گوشت خوک را، و برای مهمانیهای بزرگ آماده می‌سازند ..

من نفهمیدم این بریتانیای جدید که در آنجا گوشت انسان را می‌فروشند کجاست؟!.

[یکی از حاضران به شوخی]: همان بریتانیای کبیر.

استاد: بله، یک وقت در روزنامه خواندم که یکی از سیاهان به انگلستان رفته بود، با یکی از دیپلماتهای انگلیسی صحبت می‌کرد. آن دیپلمات به او گفته بود: آیا استعمار بد کرد که آمد شما را آدم کرد؟ شما تا دیروز آدم می‌خوردید. حالا چه

می‌گوییـد؟ گفته بود: فرق ما و شـما این است که اگر ما آدم می‌خوردیم، آدم را یک‌دفعه پاره می‌کردیم و می‌خوردیم. شـما آدم را قشـنگ می‌پزید، بعد پوسـتش را می‌کَنید، گوشـتش را جدا می‌کنید، بعد می‌آیید سر سفره قاشق و چنگال می‌گذارید، بشقاب می‌گذارید، این‌طور آدمها را می‌خورید. ما آن جور می‌خوردیم، شما اینجور دارید می‌خورید.
می‌گوید:
می‌توان به آسانی صدها مثال دیگر برای نمایاندن اینکه امور زشت و ناپسند زمان و مکان ما در زمان و مکان دیگری خوب و پسـندیده هسـتند، ذکر کرد. یکی از صاحب نظران یونان باسـتان می‌گوید اگر آداب و رسوم مقدس سـرزمینی را جمع کنید و بخواهیـد آن مقـدار از آداب و رسوم را که در سـرزمینی دیگر زشت و ناپسـند شـمرده می‌شود از آن برداریـد، چیزی بر جای نخواهد ماند.
در مسئلهٔ آداب و رسوم حرف درستی است، شایـد هم همین جور باشـد. ولی تو الآـن می‌گویی آداب غیر از اخلاـق است، و واقعاً هم غیر از اخلاق است. مثال آداب، ربطی به مسـئلهٔ نسبیت اخلاق نـدارد و مثال اخلاق همان مثالهایی است که ما عرض کردیم. علمای اخلاق هم اینها را به عنوان اخلاق ذکر می‌کنند نه آداب عرفی که در جوامع مختلف فرق می‌کند.
بنـابراین مـا نمی‌توانیم تحت عنوان «نسبیت اخلاـق» که اینهـا ذکر کرده‌انـد و نسبیت آداب را طرح کرده‌انـد، نسبیت اخلاق را بپذیریم.
بعد یک چیزهایی ذکر می‌کند که در دورهٔ صیادی اخلاق چگونه بود و چه
فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۴۵۰
اخلاقی خوب بود، بعد در دورهٔ کشاورزی چه اخلاقی خوب شد و بعد در دورهٔ صنعتی چه شد، که مطلب مهمی ندارد.
سؤال: ۱. اگر کسـی را که تعادل رفتاری ندارد (دارای افراط یا تفریط است) بیمار تلقی کنیم، می‌دانیم که بیمار بر تمام اعمال خود کنترل ندارد، در نتیجه مسئولیت رفتارش تا حدود زیادی از او سلب می‌شود، چنانکه از نظر حقوقی و جرم‌شناسی بین فرد سالم و مریض تفاوت قائل هستند.
۲. ملاـک تعـادل رفتـار چیست؟ تعادل شایـد امروزه این‌طور باشـد که اگر کسـی مثلًا در صف اتوبوس نیم ساعت معطل شـد، نبایـد اعتراضـی کنـد وگرنه تعـادلش را از دست داده و افراط کرده و از نظر دیگران عقـده‌ای است! تعـادل، نسبی است و در فرهنگهای مختلف فرق می‌کند.
هر دو سؤالتـان خوب بود، مخصوصـاً سؤال اول. این مسأله که اگر فسـاد اخلاـق بیمـاری باشـد تکلیف مسـئولیت چیست، اولًا سؤالی نیست که جوابش را مـا بخـواهیم بـدهیم؛ جوابش را همه بایـد بدهنـد، و روان‌شـناس‌هـا بایـد جواب بدهنـد که فسـاد اخلاق‌ها را ناشـی از یک نوع بیماریها می‌داننـد. ولی جوابش واضح است: انسان از نظر روانی که بیمار می‌شود، در عین اینکه خودش بیمـار است خودش طبیب هم هست. نکته این است. انسـان به بیمـاری حسـادت یـا تکبر مبتلاـ می‌شود، ولی مطلبی که مخصوصـاً در متون دینی به آن توجه شـده این است که هر کسـی طـبیب خودش است. در تحف العقول حـدیثی از حضـرت صادق علیه السلام هست که: «انَّکَ جُعِلْتَ طَبیبَ نَفْسِکَ وَ دُلِلْتَ عَلَی الدّاءِ وَ بُیِّنَ لَکَ الدَّواءُ».
اگر کسـی بیمار شـد، اگر درس خوانـده باشـد، ممکن است خودش طبیب خودش باشـد. ولی اگر درس نخوانـده باشد، حتماً طبیبْ کس دیگری است. حـال اگر طبیبی بیمـار شـد- که ریشه و دوای بیمـاری‌اش را می‌دانـد- آیـا مسئول هست یا مسئول نیست؟ اگر خودش را معالجه نکند، مسلّم مسئول است چون می‌گویند درست است که تو بیماری، ولی به حکم اینکه طبیب هسـتی و می‌دانی ریشـهٔ بیمـاریت چیسـت و هـم می‌دانی راه معـالجه چیست و می‌تـوانی خـودت را معـالجه کنی، چرا معـالجه

نکردی؟

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۴۵۱

در امور روحی و اخلاقی- چون مربوط به خود انسان و روان انسان است- همهٔ افرادی که بیمار می‌شوند، می‌توانند طبیب معالج خودشان باشند. آدم حسود می‌داند که حسود است، پس بیماری را خودش تشخیص می‌دهد، و می‌داند که راه معالجه‌اش چیست؛ یعنی با یک تعلیمات خیلی ساده‌ای می‌تواند خودش را معالجه کند. اگر واقعاً کسی باشد که از این تعلیمات ساده هم آگاه نباشد، او مسئولیت هم ندارد.

بلکه یک تفاوت میان بیماریهای روانی و بیماریهای غیر روانی این است که بیماری روانی را فقط خود انسان باید تصمیم بگیرد، ولی بیماری غیر روانی را دیگری هم می‌تواند تصمیم بگیرد. بیمار غیر روانی ممکن است بیهوش هم افتاده باشد، طبیب می‌آید معالجه‌اش می‌کند یا اگر نخواهد دوا بخورد، آن را به زور به حلقش می‌ریزند، آمپول را به زور به او می‌زنند و معالجه‌اش می‌کنند. ولی در بیماری روانی فقط و فقط باید خود بیمار تصمیم بگیرد، احدی نمی‌تواند از ناحیهٔ او تصمیم بگیرد.

بنابراین مسئولیت از اینجا پیدا می‌شود که بیمار روانی در عین اینکه بیمار است، طبیب هم هست. مسئولیتش از آن نظر است که تو که طبیب خودت هستی چرا خودت را معالجه نمی‌کنی؟ از این نظر مانند پزشکی است که بیمار هم باشد.

در مورد سؤال دوم؛ من در ضمن عرایضم عرض کردم که تشخیص ملاک تعادل مشکل است، ولی معیار هم به دست دادیم. عرض نکردیم ملاک تعادل، عرف اجتماع است. مثال زدند که: شما می‌بینید در جامعه هر کسی که بخواهد برای احقاق حق خودش اعتراض کند، می‌گویند این عقده‌ای است. همین مثال، جواب شماست. آیا وقتی جامعه گفت این عقده‌ای است، از نظر روان‌شناسی هم او عقده‌ای می‌شود یا نزد طبیب روانی یک مقیاسی از نظر روانی هست که [نشان می‌دهد] عقده غیر از این است؟ یک کسی در صف اتوبوس ایستاده، دیگران حقش را پایمال می‌کنند و او اعتراض می‌کند. هیچ عالمی که عقده را بشناسد و معنی آن را بفهمد، نمی‌گوید تو که به خاطر حقت اعتراض می‌کنی عقده‌ای هستی!.

گفتیم ملاک این است که می‌گویند هر قوّه‌ای که به انسان داده شده، برای یک غایت و هدفی است و آن هدف را می‌شود تشخیص داد. وقتی آن هدف را تشخیص دادیم، آن وقت می‌توانیم تعادل را هم به دست آوریم، به عرف هم کار نداریم،

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۴۵۲

می‌توانیم به دست بیاوریم که چه حدش افراط است چه حدش تفریط. مثلًا قوّهٔ خشم و به اصطلاح قوّهٔ غضبیه برای این به انسان داده شده که از خودش در مقابل طبیعت و انسانهای دیگر دفاع کند. حال آن آدمی که در صف اتوبوس ایستاده، آیا واقعاً حقش پایمال شد یا نشد؟ اگر پایمال شد آیا می‌تواند اعتراض کند یا نمی‌تواند؟ اگر می‌تواند، حال که حقش پایمال شده پس باید اعتراض کند، می‌خواهد جامعه آن را خوب بداند می‌خواهد بد بداند. این دفاع از حق است.

اینکه گفته‌اند: «لا يُعابُ الْمَرْءُ بِاخْذِ حَقِّهِ» یا: لا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظُلِمَ «۱» و امثال اینها، در واقع یک امر طبیعی را به انسان گفته‌اند و اگر انسان چنین اقدامی بکند، این قوّه و نیروی خشم خودش را در همان راهی اعمال کرده که برای آن راه [به وجود آمده است.].

پس خیلی فرق است بین اینکه مشتی به سر انسان وارد شود و انسان آن مشت را با مشت جواب بدهد (در این صورت می‌گویند این قوّه را برای همین به تو داده‌اند) و اینکه مشتی را انسان به سر یک ضعیف وارد کند (در این صورت می‌گویند این مشت قوی را به تو نداده‌اند که آن را به سر این ضعیف وارد کنی).

بنابراین از راه شناختن غایات و خلاصه از راه شناختن انسان و شناختن غرایز و قوا و استعدادهای انسان، با تسلیم [به] این اصل که این قوا و غرایز به طور تصادفی در وجود انسان نیست و همین‌طور که هر عضوی در بدن انسان برای یک غایت و غرضی هست و حتی هر مویی یک غرضی بر آن مترتب است، هر قوّه و هر استعدادی نیز برای غرضی است و غرضش را هم می‌شود تشخیص داد؛ آری از این راه و با معیار و ملاک آن غرض، می‌توان حد افراط و تفریط را به دست آورد.

«و صلّی اللّه علی محمّد و آله»

---

(۱) نساء/ ۱۴۸

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۴۵۴

تک سخنرانی‌ها

اشاره

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۴۵۵

اسلام و نیازهای جهان امروز

اشاره

این سخنرانی در حدود سال ۱۳۴۷ در حسینیهٔ ارشاد ایراد شده است.

بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ*.

الحمد للّه ربّ العالمین باریٔ الخلائق اجمعین و الصلاهٔ و السلام علی عبد اللّه و رسوله و حبیبه و صفیّه سیّدنا و نبیّنا و مولانا ابی القاسم محمّد صلی الله علیه و آله و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین اعوذ باللّه من الشیطان الرجیم.

فَأَمَّا الزَّبَدُ فَیَذْهَبُ جُفٰاءً وَ أَمّٰا مٰا یَنْفَعُ النّٰاسَ فَیَمْکُثُ فِی الْأَرْضِ «۱».

اسلام و نیازهای جهان امروز. پس چنین فرض شده است که جهان امروز نیازهایی دارد. در جهان امروز نیازهایی وجود دارد، آن هم در سطح جهانی نه در سطح مثلًا ملی و قومی یا فردی. و ثانیاً خود به خود به ذهن شنوندهٔ محترم، این مطلب خواهد آمد که وقتی گفته می‌شود «اسلام و نیازهای جهانی» گوینده می‌خواهد دربارهٔ این مطلب سخن بگوید که یک سلسله نیازمندیها و دردمندیها در سطح جهانی و با مقیاس جهانی وجود دارد و این اسلام است تنها قدرتی که می‌تواند این نیازهای جهانی را رفع کند و این دردمندیهای جهانی را شفا بخشد.

---

(۱) رعد/ ۱۷

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۴۵۶

اصل نیاز

اصـل نیـاز و احتیاج، اصـلی است که در فلسـفه و در علوم مورد اسـتعمال زیادی دارد و اساساً خلقت بر اساس نیاز و احتیاج به وجود آمـده است. بگـذریم از آنچه که فلاسـفه در بـاب مناط احتیاج به علت، می گوینـد احتیاج و امکان است، حتی در علوم جزئی نقش نیـاز و احتیاج فوق العاده روشن شـده است. نمی‌خواهم در مقـدمه معطل بشوم، همین مقـدار می‌خواهم اشاره کنم که در نظـام آفرینش، تنهـا چیزی قابـل بقـاست که مورد نیـاز بوده باشـد و همان مورد نیاز بودن ضامن بقای اوست. به عبارت دیگر تنها چیزی قابل بقاست که اثر نیک و مفید نسبت به سایر اجزای عالم و پیکرهٔ عالم داشـته باشد. اگر بی‌خاصیت و بی‌اثر باشد، محکوم به زوال و فنا و نیستی است.

قرآن می‌فرمایـد: فَأَمَّا الزَّبَدُ فَیَذْهَبُ جُفٰاءً وَ أَمّٰا مٰا یَنْفَعُ النّٰاسَ فَیَمْکُثُ فِی الْأَرْضِ. اوّل مثلی ذکر می کند. باران را مثل می‌زند که به کوهساران می‌بارد، سـیلی جاری می‌شود، این سیل رودخانه‌ها و جویها را پر می کند. در برخوردی که این سیل [با اشیاء سر راه خود] می کنـد و به علت خلطهایی که پیـدا می کنـد کفهایی بر روی سـیل پیـدا می‌شود. احیاناً و بلکه همیشه این کف روی سیل را می‌پوشانـد. قرآن می‌فرماید مَثَل آنچه که مفید و حق است مَثَل آن سـیل است و مَثَل آنچه که مفید و مؤثر و مورد نیاز نیست مَثَل آن کف روی آب است. کف می‌رود، هوا می‌شود ولی آب باقی می‌مانـد و نتیجه می‌بخشـد. بعد می‌فرماید به طور کلی: وَ أَمّٰا مٰا یَنْفَعُ النّٰاسَ فَیَمْکُثُ فِی الْأَرْضِ..

زیست‌شناسها می گویند در اعضا و جوارح پیکرهٔ یک موجود زنده، هر عضوی تا وقتی قانون خلقت به او اجازهٔ بقا می‌دهد که آن عضـو مفیـد و مؤثر و مـورد نیـاز باشـد. همیـن‌که این عضـو از اثر افتـاد و دیگر مـورد نیـاز نبـود، دسـتگاه منظِم خودکـار هدایت‌شدهٔ خلقت آن را حذف می کند، می گوید وجود تو دیگر مورد نیاز نیست باید بروی. در اقتصاد هم همیشه آن کالایی می‌تواند باقی بماند و در بازار عرض وجود کند که مورد نیاز باشد.

در اجتمـاع که بحث مورد نظر مـاست این قـانون حکمفرماست. هر چیزی که مورد نیاز اجتماع و مفیـد به حال اجتماع باشـد و اجتماع را به سوی خیر و تکامل هدایت کند، در نظام خلقت باقی و برای اجتماع بشر محفوظ می‌ماند. و اگر مورد نیاز نبود، با قسر و زور و جبر نمی‌توان نگهداریش کرد. قانون خداست. اگر قرآن

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۴۵۷

می گویـد: إِنّٰا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّکْرَ وَ إِنّٰا لَهُ لَحٰافِظُونَ «۱» به دلالت التزامی اینجور می‌خواهد بگوید: این قرآن همیشه مورد نیاز بشـر خواهـد بود، بنابراین ما همیشه آن را محفوظ نگه خواهیم داشت. درست است، ما و شـما وظیفه داریم، بسـیار وظیفـهٔ سـنگینی داریم ولی یک مطلب هست: اگر اسـلام در ذات و طبیعت خودش این قدرت را نداشـته باشد که نیازهای جهان بشـری را رفع کنـد، اگر دوای درد بشـر نباشـد، ما و شـما و هزاران حسـینیه‌های ارشاد بخواهنـد به زور نگهش دارند، امکان ندارد (القسـر لا یـدوم). ولی اگر اسـلام این قـدرت و توانایی را داشـته باشـد باقی می‌ماند. تنها وظیفه‌ای که ما داریم این است که این احساس احتیاج را در بشـر بیـدار کنیم و این امرِ مورد نیاز را به این بشـر محتاج عرضه بـداریم. نقش حسـینیه‌های ارشاد و امثال آن این است که این احساس احتیاج را در بشـر بیدار کند، آگاهش کند، متوجهش نماید که تو به اسلام محتاجی، بعد اسلام را عاری از هر پیرایه‌ای به او عرضه بدارد.

دیگر همان کافی است، نمی‌خواهد ما و شما نگهدارش باشیم، او خودش جای خودش را باز می کند.

سخن پیامبر صلی الله علیه و آله

سخنی دارد رسول اکرم که حتی فقها آن را معتبر شـناخته‌انـد. شـیخ انصاری می گویـد اگر چه مرسَل است ولی چون از قـدیم

الایام مورد استناد فقهاست «منجبرٌ بعمل الاصحاب». جزء احادیث معتبر فقه ماست: «اَلْاسْلامُ یَعْلوا وَ لا یُعْلیٰ عَلَیْهِ». پیغمبر اسلام فرمود: اسلام بالا می‌رود، چیزی بر اسلام برتری پیدا نمی‌کند. به این جملهٔ رسول اکرم از زوایای مختلف نظر شده است. فقها روی حساب خودشان این جمله را به اصطلاح «انشاء» تلقی کرده‌اند، حکم تکلیفی و وضعی از آن استفاده می‌کنند، که من بحثش را نمی‌کنم [چون] از بحث خودم می‌مانم. متکلمین از زاویهٔ کلام نگاه کرده‌اند، گفته‌اند معنی جمله این است که حجت اسلام بر تمام حجتها غالب است.

این حدیث یک زاویهٔ [دید] دیگری هم دارد که من از آن زاویه می‌بینم و آن را ترجیح می‌دهم و آن این است: اسلام در میدان عمل، در میدان نیاز و احتیاج، در تنازع بقا (قانون تنازع بقا تنها میان انسانها و حیوانها نیست؛ میان مرامها، مسلکها،

---

(۱) حجر / ۹

دینها، عقیده‌ها و فکرها هم وجود دارد)، در میدانِ «فَأَمَّا الزَّبَدُ فَیَذْهَبُ جُفاءً وَ أَمّا ما یَنْفَعُ النّاسَ فَیَمْکُثُ فِی الْأَرْضِ» [برتر است و چیزی بر آن برتری نمی‌یابد.] پیغمبر می‌خواهد بفرماید هرچه که زمان بگذرد بهتر کشف می‌شود که نیازهای جهان چیست و اسلام بهتر به درد رفع نیازهای جهانی بشر می‌خورد. از این هم بگذرم.

نیاز بشر امروز

آیا بشر در این عصر که عصر علم و فکر و روشنایی و عقل است، عصر قانون است، عصر ایدئولوژیها و فلسفه‌هاست، به دین و ایمان، آن ایمان معنوی، نیاز دارد یا نیاز ندارد؟ این خودش یک بحث است. مبرم‌ترین نیاز بشرِ امروز به یک ایمان صحیح است. اشتباه کرد قرن نوزدهم که خیال می‌کرد علم و عقل و صنعت و فن و تکنیک می‌تواند جای دین و ایمان را بگیرد. اشتباه کرد که خیال کرد ایدئولوژیهایی که بشر از مغز خودش بیرون می‌دهد می‌تواند بشر را رهبری و هدایت کند. امروز این مطلب کاملًا روشن شده است. راجع به احساس نیازی که در دنیای اروپا و آمریکا به ایمان معنوی، آن ایمانی که پیغمبران عرضه می‌دارند، پیدا شده است من بحثی نمی‌کنم، فقط شما را ارجاع می‌کنم به اولین مقالهٔ کتاب «محمد صلی الله علیه و آله خاتم پیامبران» که اولین نشریهٔ حسینیهٔ ارشاد است؛ ببینید دین در جهان معاصر چه وضعی دارد، این عطش و تشنگی در دنیای اروپا چه حالی دارد! احتیاج ندارد که ما برویم آنجا را ببینیم. ما خودمان دنیا را می‌بینیم.

نفاق، بزرگترین پدیدهٔ عصر ما

بارزترین مشخّص عصر ما، ظاهرترین پدیده‌های اجتماعی عصر ما و بزرگترین کارخانه‌های زمان ما چیست؟ بزرگترین پدیدهٔ عصر ما نفاق است. نفاق یعنی اینکه بشر جوری فکر بکند جور دیگری حرف بزند، یعنی فاصله میان دل و زبان. دائماً می‌گویند فاصلهٔ طبقاتی. فلان کس چرا باید میلیاردر باشد دیگری خاک‌نشین باشد؟ البته غلط است. ولی فاصله‌ای از فاصلهٔ طبقاتی بیشتر، این فاصلهٔ میان دل و زبان است که در بشر امروز پیداست، این فاصلهٔ میان ظاهر و باطن است، فاصلهٔ میان ادعا و عمل است، فاصلهٔ میان گفتار و کردار است. در کدام عصر و زمان این

مقـدار مفاهیم مقـدس بشـری اسـتعمال شـده است؟ در کـدام عصـر و زمان این قـدر دم از اخلاق و صـلح و امنیت و آزادی و مساوات و برادری و برابری و انسانیت و حقوق بشـر زدند و در کدام عصر به اندازهٔ زمان ما این مفاهیم را ملعبه قرار دادند و با اینهـا بـازی کردنـد؟ از آن سـر دنیـا بـا هواپیمـایش حرکت می‌کنـد و بمبهـای آتش‌زا را روی سـر مردم بی‌گنـاه می‌ریزد، بعد می‌گوید تصمیم آمریکا در دفاع از آزادی راسخ است.

آن بلـوک دیگر را هـم در چکسـلواکی دیدیـد. بزرگـترین پدیـده‌ای کـه در عصـر مـا هسـت پدیـدهٔ نفـاق است و بزرگـترین کارخـانه‌ای که در عصـر مـا اختراع شـده است کارخانـهٔ قلب حقایق است. این است بزرگترین نیاز بشـر و مادر همـهٔ نیازها در عصر حاضر. بشر دردش همه از ناحیهٔ دنیای بیرون نیست، بیشتر از ناحیهٔ خودش است.

یـک سلسـله مسائـل است که در سـطح پـایین‌تر از طبیعت بشـر است، یعنی طبیعت او بر آن حکومت می‌کنـد و آن در دسـت طبیعت بشر ابزار است و جز ابزار چیزی نیست. علم از این قبیل است. علم قدرت ندارد بر طبیعت بشر مسلط بشود. طبیعت بشر، علم را- به هر درجه که برسـد- در اختیار خودش می‌گیرد، اسـتخدام می‌کنـد و مثل یک ابزار از آن اسـتفاده می‌نماید. عقل و قـانون و فلسـفه و فکر و صـنعت از این قبیـل است. بشـر با این قـدرت علمی و فنی خود که می‌بینیم امروز آهنگ سـفر افلاک کرده است و به کرهٔ ماه می‌رود، در دریا و صحرا و فضا نقطه‌ای نیست که نتواند آنجا را تسخیر کند، یک جا که مانده است و آنجـا را دیگر قـدرت نـدارد، نفس و روح خـودش است. بـا این همه پیشـرفتها در مرحلـهٔ علم و فن، در ناحیـهٔ آدمیت و خوی انسـانی و انسـانیت چقـدر جلو آمـده؟ یک قـدم نیامـده، چون کار علم و فن نیست، کارِ ایمان است. این یک بحث مختصـری است راجع به مسـئلهٔ احتیـاج و نیـازی که جهـان امروز به ایمـان به طور مطلق دارد. بـازروی این هم نمی‌توانم بحث بکنم چون می‌خواهم بحث خودم را لااقل به طور اختصار هم شده به آخر برسانم.

ایمان، پایهٔ همهٔ مقدسات

مقدسات بشـر چیست؟ عدالت یکی از مقدسات بشـر است. آزادی یکی از مقدسات بشـر است. احسان یکی از مقدسات بشـر است. امنیت یکی از مقدسات بشر است.

راستی، درستی، امانت یکی دیگر از مقـدسات بشـر است. بـدون شک تمام اینها در گرو ایمانند. آن چیزی که بشـر ندارد این است. حالا چه ایمانی؟ این ایمان را از کجا

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۴۶۰

بگیریم. ایمان که قراردادی نیست. ایمان یعنی وسـیله‌ای که بتوانـد روح ما را بکِشـد و جذب کند یعنی بتواند بر سرّ ضـمیر ما حکومت کند. شـرط اولش این است که لااقل یک کتاب آسـمانی روشـنی موجود باشد که حد اقل انسان اطمینان داشته باشد که این کتـاب از صـاحب خودش است. به قول آقـای [محمّـد تقی] شـریعتی اگر ما وحی قرآن و نبوت خاتم را از دنیا بگیریم اصـلًا نبوتِ قابـل اثباتی نیست. اگر بناست بشـر به یک کتاب آسـمانی ایمان داشـته باشـد یعنی اگر یک کتاب آسـمانی وجود داشـته باشد که یک آدم بی‌تعصب بتواند روی آن لااقل فکر بکند قرآن است. هر کتاب دیگری را شـما نگاه می‌کنید می‌بینید اولین شـرطش معدوم است، انتسابش به صاحبش اصـلًا معلوم نیست. انجیل، تورات و اوِستا اینجور است، آثاری که به پیامبران آریایی- به قول دکتر شریعتی- نسبت داده‌اند این گونه است. تنها کتابی در دنیا که به طور قطع و یقین- از آن آفتاب و از این چراغ روشنتر- می‌شود گفت از همان آورنده‌اش است قرآن است.

ریشهٔ روی‌گردانی از دین در اعصار اخیر

مسئلهٔ مهمتر در اینجا این است: ما باید یک سیری و یک مطالعهٔ اجمالی بکنیم راجع به اینکه این سرخوردگی که بشر نسبت به دین به طور کلی در اعصار اخیر پیدا کرد ناشی از چیست؟ بدون شک یک نوع روی‌گردانی در بشرِ سه چهار قرن پیش تا امروز نسبت به دین به طور کلی وجود داشته و خود دنیای اسلام هم کم و بیش دچار چنین بحرانی هست. ریشهٔ قضیه چیست؟ گاهی بعضی سؤال می‌کنند که شما می‌گویید دین به طور کلی فطری بشر است، اگر فطری بشر است پس چرا گروه زیادی از مردم از دین صرف نظر کرده‌اند؟ از امر فطری که نمی‌شود صرف نظر کرد.

این دو را با همدیگر جواب عرض می‌کنم.

بشر دارای غرایز مختلف است، دارای نیازها و احتیاجات مختلف است و تمام این احتیاجها و نیازها از طبیعت و فطرتش سرچشمه می‌گیرد. اگر شما همهٔ این نیازهای فردی و اجتماعی بشر را هماهنگ با یکدیگر اشباع کنید، بشر دنبال تمام امور فطری خودش می‌رود. ولی گاهی میان غریزه‌های مختلف، میان نیازهای مختلف جنگ انداخته می‌شود. فرض کنید یکی از نیازهای طبیعی بشر نیاز جنسی است. یکی هم نیاز روحی و باطنی است. شما اگر این دو نیاز را در حد خود اشباع و

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۴۶۱

ارضا کنید اشکالی پیش نمی‌آید. ولی یک وقت می‌آیید میان این دو جنگ می‌اندازید؛ توهمی می‌کنید، می‌گویید یا من باید از غریزهٔ دینی و از دینم صرف نظر کنم، غریزهٔ جنسی را اشباع کنم، زن بگیرم، متأهل بشوم؛ و یا اینکه برعکس، دنبال غریزهٔ دینی بروم، خودم را آلوده به ارضای این غریزه نکنم. اینجا ناچار یکی از دو غریزه از میان می‌رود؛ یا شما دنبال آن می‌روید این را مریض می‌کنید، یا دنبال این می‌روید آن را مریض می‌کنید. همین‌طور اگر میان غریزهٔ علم و یک غریزهٔ دیگر جنگ بیندازید. یا اگر شما بخواهید میان غریزهٔ مال- که یک غریزه است برای بشر و یکی از غرایز دیگر جنگ بیندازید تشویش پیدا می‌شود. اگر غریزهٔ احترام در میان اجتماع را با یک غریزهٔ دیگر، علم یا دین یا اخلاق، جنگ بیندازید همین جور است. شکست دینها در دنیا زیر سر کسانی است که میان دین و سایر نیازهای بشری جنگ انداختند. و ما بیش از هر جای دیگر غرامت اشتباه جناب کلیسا را باید بپردازیم. این کلیسا بود که- به قول نویسنده‌ای- حتی میان عبادات و معاملات تفکیک کرد، گفت عبادات به یک دنیا بستگی دارد، معاملات به دنیای دیگری؛ تو یا باید به آن دنیا بروی با عبادات یا باید به این دنیا بروی با معاملات.

اشتباهات کلیسا

کلیسا در ابتدای ظهور علم در دورهٔ رنسانس چند اشتباه بسیار بزرگ کرد. میان دین و زندگی معتدل و شرافتمندانهٔ دنیا جنگ انداخت. میان دین و علم جنگ انداخت. میان دین و عقل جنگ انداخت؛ گفت اصل اصول دین از حوزهٔ عقل خارج است، منطقهٔ ممنوعه برای عقل است، شما باید چشمتان کور بشود بگویید مبدأ عالم سه تاست، در عین اینکه سه تاست یکی است، در عین اینکه یکی است سه تاست. مرتب تکرار کن بگو. اگر می‌گفتید چطور می‌شود خدای سه‌گانه را قبول کنم یا خدای یگانه، می‌گفت همین جور بگو و به همین هم ایمان داشته باش؛ اگر عقلت قبول نمی‌کند بگو غلط نکن، فضولی نکن.

تأثیر اسلام در تمدن اروپا

اشتباهی که کلیسا مرتکب شد، بعدها غرامتش را تا اندازه‌ای دنیای اسلام مجبور شد بپردازد، برای اینکه افراد تشخیص ندادند، خیال کردند به طور کلی خاصیت

دین همین است؛ ندانستند یک دینی هم در دنیا ظهور کرد که این دین گذشته از معنویت بسیار عالی که دارد خودش یک تمدن به وجود آورد، خالق یک تمدن شد، ملل متنوع گوناگون را به یکدیگر پیوند داد و بزرگترین تمدنهای عالم را به وجود آورد، تمدنی که حق بسیار عظیمی بر تمدن امروز اروپا دارد و خوشبختانه تدریجاً دنیای اروپا دارد اقرار و اعتراف می‌کند. اگر جلد یازدهم ترجمهٔ فارسی کتاب تاریخ تمدن ویل دورانت را بخوانید تا اندازه‌ای روشن می‌شوید.

گوستاولوبون تا حدودی این مطلب را بیان کرده است. در جلد دوم کتاب «محمد صلی الله علیه و آله خاتم پیامبران»، نشریهٔ حسینیه ارشاد، مقاله‌ای- که بعد کتاب خواهد شد- تحت عنوان کارنامهٔ اسلام به وسیلهٔ یکی از اساتید دانشگاه نوشته شده است، دلم می‌خواهد شما آن مقاله را بخوانید، ببینید اسلام چه تمدن درخشانی را به وجود آورده است و دنیای اروپا در جمیع شئون زندگی خودش چقدر مدیون اسلام است! در مقدمهٔ همین کتاب، ما سخن شیخ محمد عبده را نقل کرده‌ایم که دنیای اروپا از روزی که از دین خودش صرف نظر کرد به سوی سعادت گام برداشت، دنیای اسلام از روزی که از دین خودش صرف نظر کرد بدبخت شد و این تفاوت دو دین است. یک چیزی اضافه کردیم: این دنیای اروپا که می‌گویند از دین خودش دست برداشت، بله از دین خودش کناره‌جویی کرد، اما به کدام طرف رفت؟ به سوی اسلام. تاریخ تمدنها را به دقت بخوانید. یکی از علل تمدن اروپایی، انشعاب پروتستانهاست، که اینها را در میان اهل مذهب مسیح نظیر شیعه‌ها در میان اهل اسلام می‌دانند با این تفاوت که اینها هزار و پانصد سال بعد از مسیح آمدند ولی تشیع از زمان پیغمبر است. این گروه- که البته عددشان هنوز به عدد کاتولیکها نمی‌رسد ولی جمعیت بسیار معتنابهی هستند- اصلاحات اساسی در دین مسیح انجام دادند. در میان اصلاحاتی که از اینها ذکر کرده‌اند در درجهٔ اول سه چیز است:

۱. برداشتن فاصلهٔ میان انسان و خدا و به تعبیر سید جمال الدین اسدآبادی و دیگران ارزش دادن به شخصیت انسانی. گفتند «پاپ واسطه است» یعنی چه؟! خدا به همهٔ مردم نزدیک است، خدا را بدون واسطهٔ کشیش بلکه هیچ بنده‌ای پرستش کنید. خدا به تمام بندگان نزدیک است، درد دل هر بنده‌ای را می‌شنود. ای انسان! در تماس گرفتن با خدا احتیاج به واسطه نداری.

۲. برای عقل در حریم دین حق قائل شدند؛ گفتند آن مسائلی از مسائل دینی و

اصول دینی که ضد عقل است طردکردنی است، باید دورش افکند.

۳. موضوع عمل و توجه به معاش و سعی و کار، آن هم به حد اعلی، به تعبیر قرآن جهاد و سخت کوشی و اینکه بهبود معاش هم عبادت است.

این سه اصل هر سه مستقیم از اسلام گرفته شد. بعد از جنگهای صلیبی و تماس شرق و غرب، بعد از آنکه با ارزشهای اسلامی آشنا شدند این سه اصل را از اسلام گرفتند و به نام اصلاحات در دین مسیح وارد کردند گو اینکه هنوز اینها را- مخصوصاً آن بخش اول را- به طور کامل نتوانسته‌اند رعایت کنند.

گاهی در کتابهای تاریخ تمدن می‌خوانیم که یکی از علل تمدن اروپایی پیدایش مذهب پروتستان است. مذهب پروتستان مولود برخورد مسیحیت با اسلام و اقتباس اصول اوّلی اسلام است. یک علت اساسی و عمدهٔ تمدن اروپایی پیدایش مذهب پروتستان است؛ یعنی این اسلام است که مستقیماً در سرنوشت تمدن اروپایی تأثیر داشته است. حالا بعد چه دسیسه‌هایی از

طرف خود آنها به کار رفت، مستقیم یا غیر مستقیم، که افکار پلید خودشان را به ما دادند، جایشان را با ما عوض کردند، آنجایی که ما بودیم آنها آمدند، جایی که آنها بودند ما را بردند، یعنی افکار خودشان را به ما دادند و افکار ما را برای خودشان گرفتند، آن بماند. خوشبختانه اشخاص با انصافی در میان اروپاییها هستند.

شواهدی بر موضوعات سه‌گانه:

۱. ارزش دادن به شخصیت انسانی

در این موضوعات که عرض کردم، مسئلهٔ ارزش شخصیت انسان، آیا احتیاج دارد که من از نظر قرآن برای شما بحث بکنم؟ احتیاج دارد که آیهٔ «وَ لَقَدْ كَرَّمْنا بَنِي آدَمَ» «۱» را بخوانم؟ احتیاج دارد که آیهٔ «وَ إِذا سَأَلَکَ عِبادِی عَنِّی فَإِنِّی قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدّاعِ إِذا دَعانِ» «۲» را برای شما بخوانم؟ آیا احتیاج دارد وَ سْئَلُوا اللّهَ مِنْ فَضْلِهِ «۳» را بخوانم؟

---

(۱) اسراء/ ۷۰

(۲) بقره/ ۱۸۶

(۳) نساء/ ۳۲

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۴۶۴

۲. حق عقل در حریم دین

در مورد عقل- ای افسوس!- شما کدام کتاب مذهبی را در دنیا پیدا می‌کنید که به اندازهٔ قرآن برای عقل احترام قائل شده باشد؟ شما چنین افتخاری را که در فقه اسلامی- مخصوصاً در فقه شیعه- هست در کجای دنیا پیدا می‌کنید؟ وقتی که منابع تشریع را ذکر می‌کنند، می‌گویند کتاب، سنت، اجماع (یعنی عمل قطعی که دلیل باشد بر اینکه از پیغمبر رسیده است)، چهارم عقل. این عقلی که دنیای مسیحی راه نمی‌دهد از نزدیکِ مذهب عبور کند، اسلام او را به عنوان یکی از منابع تشریع خودش می‌شمارد. ما در قرآن هیچ جا تعبیری نمی‌بینیم که کلمهٔ تند و خشنی به کار برده باشد مگر یکی دو جا. یک جا دربارهٔ کسانی است که تعقل نمی‌کنند: وَ يَجْعَلُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لا يَعْقِلُونَ «۱».
یک نکتهٔ دیگر هم خیلی جالب است. شما در میان هوکردن‌ها یعنی در میان تقبیح کردن دیگران، انواع تقبیحها را می‌بینید. یکی به دیگری می‌گوید ای بی‌حمیّت! دیگری می‌گوید: ای بی‌دین! یک جملهٔ روشنفکرانه اخیراً در زمان ما پیدا شده است؛ روشنفکرها وقتی می‌خواهند دیگران را تحقیر کنند می‌گویند برو مرتجع، برو کهنه فکر، برو مقلّد؛ روشنفکر باش. اولین کتابی در دنیا که وقتی خواسته دیگری را تحقیر کند او را به ارتجاع نسبت داده، قرآن است. قرآن وقتی کافر را تحقیر می‌کند می‌گوید برو بی‌شعور، برو پیرو آباء و اجداد، برو غیر قادر به تجزیه و تحلیل: أَ فَلا يَعْقِلُونَ- أَ فَلا تَتَفَكَّرُونَ عقلت کجاست؟ تو که اهل إِنّا وَجَدْنا آباءَنا عَلى أُمَّةٍ «۲»* هستی! برو دنبال کارت! کدام کتاب را شما پیدا می‌کنید که چنین منطق و چنین لحنی داشته باشد غیر از قرآن؟

۳. احترام به عمل و سخت کوشی

موضوع سوم احترام به عمل، احترام به کار و کوشش، آن هم سخت کوشی و جهاد به تعبیر قرآن. در وقتی که هرگونه توجه به زندگی را مُناسی عبادت و خداپرستی می‌دانستند پیغمبر اسلام فرمود: «الْكادُّ عَلىٰ عِيالِهِ كَالْمُجاهِدِ فى سَبيلِ اللّٰهِ «۳»» آن کسی که در

---

(۱) یونس/ ۱۰۰

(۲) زخرف/ ۲۲

(۳) وسائل، ج ۱۲/ ص ۴۳

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۴۶۵

راه ادارهٔ عائلهٔ خودش زحمت می‌کشد مثل کسی است که در راه خدا شمشیر می‌زند. پیغمبر اسلام با هر نوع گداصفتی، کلّاشی، کَلّ بر مردم بودن سخت مبارزه کرده است. این جمله از متواترات است، پیغمبر فرمود: «مَلْعونٌ مَنْ الْقىٰ كَلَّهُ عَلَى النّاسِ «۱»» از رحمت خدا بدور است آن کسی که سنگینی بار زندگی خودش را به دوش دیگران می‌اندازد.

این حدیث سوم که می‌خوانم، من به این مضمون شاید ده حدیث تا حالا پیدا کرده‌ام، قبلًا فکر نمی‌کردم معنایش این است که حالا ـ می‌فهمم، ولی این قدر زیاد پیدا کردم که دیگر شک نکردم. در پانزده سخنی که حسینیهٔ ارشاد- ان شاء اللّٰه- در یک قطعه‌ای به آقایان محترم اهدا می‌کند پانزده سخن به یاد آغاز پانزدهمین قرن بعثت رسول اکرم چاپ کردیم، در موضوعات مختلف: مساوات، اخلاق، عبادت، خدمت به خلق، همبستگی و پیوستگی، اینکه انسان باید کار کند و زحمت بکشد، و احترام حقوق زن. البته تفسیر نکردیم. مجموعاً پانزده سخن است. یکی از آنها این است:

«اصْلِحوا دُنْياكُمْ وَ اعْمَلوا لآِخِرَتِكُمْ كَأَنَّكُمْ تَموتونَ غَداً». پیغمبر اکرم فرمود: در کار دنیای خودتان مصلح باشید («مصلح باشید» غیر از این است که حریص باشید و غیر از این است که پول‌پرست باشید)، کار صحیح و درست بکنید، دنیای خودتان را به سامان بیاورید. اما نسبت به آخرت آن جور فکر کنید که گویا همین فردا دارید رخت برمی‌بندید، آنی غفلت نکنید. این است معنی جامعیت، وسطیت و تعادل دین اسلام.

پروتستان از اسلام این اصول را گرفت، بعد تمدن اروپایی به وجود آمد. دیشب آقای دکتر شریعتی گفتند که چطور دنیای اروپا بعد از آنکه از آن معنویت افراطی مسیحی روگرداند، آمد به طرف مادیگری که باز یک مسیح دیگری لازم است که او را برگرداند. چون یک دین حسابی نداشتند نتوانستند رعایت تعادل کنند، نتیجه‌اش سرمایه‌داری شد که محورش این است: پول هدف است، پول معبود است و پول را باید پرستید. باز انحرافی این گونه.

---

(۱) وسائل، ج ۱۲/ ص ۱۸

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۴۶۶

نیازهای بشر امروز از نظر اقبال لاهوری

اقبال لاهوری حرف خوبی می‌زند، می‌گوید دنیای امروز احتیاج به سه چیز دارد (او در آنجا راجع به اسلام هم نمی‌خواهد بحث کند):

۱. دنیای امروز از تفسیرهای مادی جهان به تنگ آمده است. همهٔ بدبختیهایش از این است. بشر امروز احتیاج دارد به یک

تفسیر روحانی از جهان، بفهمد جهان را صاحبی باشد خدا نام. تا این فکر در دِماغ بشر پیدا نشود، تا بشر این خلقت را عبث می‌داند و تا حیات را عبث می‌داند، همین است که هست، بدتر هم خواهد شد.

احتیاج دارد به یک فکر و عقیده و ایمانی که جهان را به یک شکل روحانی تفسیر کند، مبدئی و منتهایی برایش قائل باشد: إِنّا لِلّهِ وَ إِنّا إِلَیْهِ راجِعُونَ «۱».

۲. بشر در میان این همه آزادیهایی که دارد احتیاج دارد به یک آزادی معنوی.

دائماً می‌گویند آزادی. قبول است، ولی آیا بشری که در ناحیهٔ معنویت خودش آزاد نیست اصلًا ممکن است برای آزادی اجتماعی مجال بدهد؟ این حرف چرند است که ما دنبال آزادی اجتماعی برویم بدون اینکه بشر را در ناحیهٔ معنویت خودش آزاد کرده باشیم. نیاز دوم آزادی معنوی است.

۳. نیاز سوم: قانونی که متکامل باشد یعنی بشر را به سوی کمال سوق بدهد ولی در عین حال از یک ایمان معنوی سرچشمه بگیرد که به هر پدیدهٔ ظاهری رنگ معنوی بدهد.

آیا شما جز اسلام مکتب دیگری پیدا می‌کنید که این نیازها را برطرف کند؟ چه خوب می‌گوید قرآن! تعبیرات قرآن مکرر است، آن که من یادم هست در سورهٔ صف است: هَلْ أَدُلُّکُمْ عَلی تِجارَةٍ تُنْجِیکُمْ مِنْ عَذابٍ أَلِیم. تُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَ رَسُولِهِ «۲».

ایمان به اللّه. ایمان به اللّه یعنی چه؟ یعنی جهان را صاحبی باشد خدا نام. تفسیری روحانی از جهان. ایمان به رسول خدا، به رسولِ اللّه. ایمان به اللّه یعنی ایمان به اللّه بودنش، به الوهیتش، به اینکه هُوَ اللّهُ الَّذِی لا إِلَهَ إِلّا هُوَ الْمَلِکُ الْقُدُّوسُ السَّلامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَیْمِنُ الْعَزِیزُ الْجَبّارُ الْمُتَکَبِّرُ «۳» ایمان به رسول یعنی ایمان به رسالتش، ایمان به قانونش، آن قانونی

---

(۱) بقره/ ۱۵۶

(۲) صف/ ۱۰ و ۱۱

(۳) حشر/ ۲۳

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۴۶۷

که تکامل بشریت را تضمین کرده است. وَ تُجاهِدُونَ فِی سَبِیلِ اللّهِ بِأَمْوالِکُمْ وَ أَنْفُسِکُمْ «۱» در راه خدا مجاهده کنید. عمل را می‌گوید، سخت کوشی را می‌گوید، اما نه سخت کوشی مادی، بلکه فی سبیل اللّه؛ یک بُعد متعالی نشان می‌دهد. کار کن، زحمت بکش، فعالیت کن، جهاد کن، دلیر و دلاور باش، مبارزه کن، اما فی سبیل اللّه.

سه رکن قانون احتیاج

در قانونِ احتیاج سه چیز است: اول باید نیاز به چیزی باشد. دوم اینکه چیز دیگری این نیاز را برطرف نکند. سوم اینکه احساس این نیاز پیدا بشود.

ما در زمینهٔ این گونه مؤسسات «۲» وظیفه داریم که به بشر نشان بدهیم ای بشر! نیازمندی؛ مثل بیماری نباشد که نیاز داشته باشد ولی فکر نمی‌کند بیمار است. بعد هم وسیلهٔ رفع نیاز را به حد اعلی فراهم کنیم. باور نکنید این مقدار جلسات کافی باشد، خیلی بیش از اینها لازم است. در مقابل اینها مسئولیت است. اسلام به تبلیغات صحیح و تعلیمات، خیلی نیازمند است؛ احتیاج دارد که بچه‌های ما، بزرگهای ما دین اسلام را آن‌طور که در یک کلاس یاد می‌گیرند یاد بگیرند؛ احتیاج به تحقیقات دارد. خیلی مسائل داریم که امروز بالخصوص باید پرده از اینها برداشته بشود، زیاد باید روی اینها تحقیق بشود. این مؤسسه

چنین نیتهایی دارد.
من دعا می‌کنم شما آمین بگویید، ان شاء اللّٰه همتش را هم خواهید داشت. خدایا! اولًا نیّات همهٔ ما را خالص بگردان. خدایا ما را توفیق بده در راه این هدفهای پیغمبر مکرّم تو گامهای مفید و مؤثری برداریم. دنیای امروز همان گونه به پیغمبر اکرم محتاج است که در هزار و چهارصد سال پیش بود. من تاکنون در دو کتاب این جمله‌های معروف برنارد شاو را خوانده‌ام. چه عالی می‌گوید: [کسی] مثل من حق دارد برای کشور و جامعهٔ خودش پیش‌بینی کند. من پیش‌بینی می‌کنم که اروپای فردا به دین محمد صلی الله علیه و آله گرایش پیدا خواهد کرد. بعد موضوع کلیسا را عنوان می‌کند، می‌گوید: کلیسا در گذشته خیانت کرد، چهرهٔ این مرد بزرگ را مشوّه کرد.
مردم اروپا ندانستند. بعد می‌گوید: تنها اگر مردی مانند او صاحب عالم بشود و بر

---

(۱) صف/ ۱۱

(۲) [حسینیهٔ ارشاد]

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۴۶۸
عالم حکومت کند قادر بر حلّ مشکلات عالم است، غیر او کسی قادر به حلّ مشکلات عالم نیست.
این را یک نویسندهٔ بسیار فوق العاده که در احوالش نوشته‌اند روی هر کلمه‌اش- ظاهراً- یک لیره می‌دادند و همین تازگی مُرد گفته است. جهان امروز همان اندازه [به پیغمبر اسلام] نیازمند است که جهان آن روز احتیاج داشت.
چند جمله‌ای از علی علیه السلام برای شما بخوانم ولی ترجمه نمی‌کنم؛ ترجمه‌اش همان اشعاری از مولوی باشد که چقدر این مرد عاشقانه سروده است! علی علیه السلام آن زمان را توصیف می‌کند:
«ارْسَلَهُ عَلی حینِ فَتْرَةٍ مِنَ الرُّسُلِ وَ طولِ هَجْعَةٍ مِنَ الْامَمِ وَ اعْتِزامٍ مِنَ الْفِتَنِ وَ انْتِشارٍ مِنَ الْامورِ وَ تَلَظٍّ مِنَ الْحُروبِ، وَ الدُّنْیا کاسِفَةُ النّورِ، ظاهِرَةُ الْغُرورِ، عَلی حینِ اصْفِرارٍ مِنْ وَرَقِها وَ ایاسٍ مِنْ ثَمَرِها وَ اغْوِرارٍ مِنْ مائِها «۱»».
گمان نمی‌کنم مولوی قطعه‌ای بهتر از این در وصف رسول اکرم گفته باشد. چه عالی گفته است! من همهٔ آن را حفظ نیستم، چند بیتش را حفظ هستم، چون راجع به بعثت است برای شما عرض می‌کنم و عرایضم را خاتمه می‌دهم. قرآن دارد: یا أَیُّهَا الْمُزَّمِّلُ. قُمِ اللَّیْلَ إِلّا قَلِیلًا «۲». در جای دیگر می‌فرماید: یا أَیُّهَا الْمُدَّثِّرُ. قُمْ فَأَنْذِرْ «۳». می‌گوید:
خواند مزّمّل نبی را زین سبب که برون آی از گلیم‌ای بوالهرب سر مَکش اندر گلیم و رو مپوش که جهان جسمی است سرگردان، تو هوش «۴» هین قم اللیل که شمعی ای همام شمع دائم شب بود اندر قیام

---

(۱) نهج البلاغه، خطبهٔ ۸۷

(۲) مزّمّل/ ۱ و ۲

(۳) مدّثّر/ ۱ و ۲

(۴) الآن هم همین جور است. جهان جسمی است سرگردان، هوشش قرآن است.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۴۶۹
بی‌فروغت روز روشن هم شب است بی‌پناهت شیر اسیر ارنب است باش کشتیبان در این بحر صفا که تو نوح ثانیی ای مصطفی خیز و بنگر کاروان ره زده غول، کشتیبان این بحر آمده

بعد خطاب می‌کند به حضرت و می‌گوید:

نِی تو گفتی قائد اعمی به راه صد ثواب و اجر یابد از اله «۱» هرکه او چل گام کوری را کشد گشت آمرزیده و یابد رَشَد هین بکش تو زین جهان بی‌قرار جوق کوران را قطار اندر قطار

بار دیگر قسم می‌دهیم: خدایا تو را قسم می‌دهیم به حقیقت پیغمبر اکرم، ما را به حقایق اسلام آشنا بفرما، چشم بصیرت همهٔ ما را باز بفرما، توفیق پیروی از تعلیمات مقدس رسول اکرم عنایت بفرما، حاجات مشروعهٔ همهٔ ما را برآور.

«و صلّی اللّه علی محمّد و آله الطاهرین»

---

(۱) آیا تو نگفتی هر کسی که عصای کوری را بکشد صدها ثواب و اجر دارد؟

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۴۷۱

قوانین اسلام در مقایسه با توسعه و تحول دنیای جدید

اشاره

این سخنرانی در حدود سال ۱۳۵۰ در دانشکدهٔ الهیات دانشگاه مشهد ایراد شده است.

بسم اللّه الرحمن الرحیم.

موضوع بحث «قوانین اسلام در مقایسه با توسعه و تحول دنیای جدید» است. ما در این مقایسه، خودمان را در برابر دو چیز می‌بینیم، از طرفی قوانین اسلامی و از طرفی یک حقیقت تاریخی و آن توسعه و تحول دنیای جدید است. البته مقصود این نیست که در دنیای جدید یک پدیدهٔ استثنایی به نام توسعه و تحول پیدا شده است.

توسعه و تحول از ضروریات زندگی بشر است. از روزی که بشر در این دنیا پیدا شده و زندگی اجتماعی به وجود آورده است پیوسته در حال تحول و تغییر و توسعه بوده است، مراحلی را پیموده تا به امروز رسیده است، و البته در عصر جدید و در دنیای جدید یک جهشی در تحول پیدا شده است که در اعصار پیش شاید جهشی به این عظمت و توسعه وجود نداشته است.

ضرورت طرح این بحث این است: ما حق داریم که به این دو چیز هر دو علاقه‌مند باشیم، هم حق داریم که به اسلام علاقه‌مند باشیم و هم حق داریم که به توسعه و تحول دنیا و توسعهٔ تمدن علاقه‌مند باشیم. ولی باید ببینیم که آیا ما می‌توانیم هم واقعاً مسلمان باشیم و هم همراه و همگام با تحول جهان و توسعهٔ تمدن، یا نه؟

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۴۷۲

سه طبقهٔ اجتماعی

در جامعهٔ ما سه طبقه وجود دارد: طبقه‌ای که بیشتر اظهار علاقه به دین‌داری می‌کنند- و در جامعهٔ ما که جامعهٔ اسلامی است بیشتر اظهار علاقه به اسلام می‌کنند- و فکر می‌کنند که لازمهٔ مسلمانی و دین‌داری این است که به پدیده‌های جدید و تغییراتی که در زمان پیدا می‌شود با نظر بدبینی نگاه کنیم و آنها را به چشم اموری که بر ضد دین به وجود آمده است ببینیم و لهذا عقب حرکت می‌کنند، همیشه پیرو و دنباله‌رو جامعه هستند، یعنی وقتی که در مقابل پدیده‌های جدید اجتماعی کاملًا شکست خوردند آن وقت تسلیم می‌شوند. یک شعر عربی دیشب در مقاله‌ای خواندم که با وضع همین اشخاص خیلی مناسب

است. مفاد شعر این بود:

ذو الجهل یفعل ما ذو العقل یفعله فی النائبات و لکن بعد ما افتضح

کاری که عاقل می‌کند جاهل هم می‌کند اما جاهل آن قدر ایستادگی و مقاومت می‌کند تا رسوا می‌شود، آن وقت انجام می‌دهد. عاقل پیشاپیشِ قضایا حرکت می‌کند. تعبیری هم امیر المؤمنین علی علیه السلام در نهج البلاغه دارد. شکایت می‌کند از اصحابش که چرا نباید ما و شما قوهٔ پیشگیری داشته باشیم: «اَیُّهَا النّاس انّا اصْبَحْنا فی دَهْرٍ عَنُودٍ وَ زَمَنٍ کَنُودٍ، یُعَدُّ فیهِ الْمحْسِنُ مُسیئاً وَ یَزْدادُ الظّالِمُ فیهِ عُتُوّاً» تا آنجا که می‌فرماید: «لا نَنْتَفِعُ بِما عَلِمْنا وَ لا نَسْأَلُ عَمّا جَهِلْنا وَ لا نَتَخَوَّفُ قارِعَةً حَتّی تَحِلَّ بنا «۱»». ما (مقصود اجتماع است) از آنچه می‌دانیم منتفع نمی‌شویم، چیزی را که نمی‌دانیم نمی‌پرسیم تا بدانیم، و کوبنده‌هایی که بر ما واقع می‌شود، تا واقع نشود در فکر دفعش بر نمی‌آییم. ما همیشه در مقام رفع هستیم نه مقام دفع، و حال آنکه باید پیش‌بینی کنیم و چیزی که هنوز واقع نشده است، قبل از وقوعش حساب کارش را بکنیم. در حدیثی که در کتاب العقل و الجهل کافی از امام صادق علیه السلام هست می‌فرماید: «الْعارِفُ بِزَمانِهِ لا تَهْجُمُ عَلَیْهِ اللَّوابِسُ» کسی که زمان خودش را بشناسد گرفتار اشتباهکاریها نمی‌شود. یک طبقهٔ اینچنینی وجود دارد که به نام دین از تمدن و توسعهٔ زندگی بریده‌اند.

در نقطهٔ مقابل، یک عدهٔ دیگر قرار دارند که به نام تمدن و توسعهٔ علم و مقتضیات زمان پیوند خودشان را با دین و حقایق دینی بریده‌اند. اینها از هر چیزی

---

(۱) نهج البلاغه، خطبهٔ ۳۲

که بوی قدمت بدهد گریزانند و از نظر این طبقه کلمهٔ «قدمت» که به معنی سابقهٔ زمانی بیشتر داشتن است، مساوی است با کهنگی، و حال آنکه اینها دو مفهوم است؛ کهنگی یعنی فرسودگی، قدمت یعنی سابقهٔ زیاد داشتن. هیچ ضرورتی ندارد که یک چیزی قدمت یعنی سابقهٔ زمانی زیاد داشته باشد و در عین حال فرسوده و کهنه شده و مشرف به انهدام باشد. سابقاً هرجا که کلمهٔ «قدمت» می‌آمد یک تقدسی از آن استشمام می‌شد، می‌گفتند این چیز قدیمی است پس یک قداست بیشتری دارد.

حالا برعکس، در نظر عده‌ای هرچه که می‌گویند قدیمی است، معنایش این است که بوی کهنگی و از هم دررفتگی و تلاشی از آن می‌آید.

اینجاست که نیاز به یک طبقهٔ متوسط است که کم و بیش در جامعه وجود دارند و وظیفهٔ طبقهٔ ما در اینجا سنگین و دشوار می‌شود و آن این است که ما یک بررسی کامل و دقیق بکنیم ببینیم واقعاً چگونه است، آیا می‌شود هم مسلمان و متدین بود و هم هماهنگ با مقتضیات زمان و پیشرفتهای زندگی، یا ممکن نیست؟ این دشواری برای اسلام از هر دین دیگر بیشتر است، برای اینکه یک خصوصیت اسلام مسئلهٔ اعلام جاودانگی است که اعلام کرده است که دیگر دفتر نبوت برای همیشه بسته شد و جز این دین الی الابد دین دیگری نخواهد آمد. خصوصیت دیگرش توسعهٔ خود این دین است. اگر اسلام مثل پاره‌ای از ادیان دیگر به چهارتا دستور عبادی و چهارتا دستور و پند اخلاقی قناعت کرده بود و مقرراتی برای زندگی بشر در قسمتهای مختلف وضع نکرده بود، چندان دچار این دشواری نمی‌شد. خوب، مسائلِ عبادی است، خیلی مهم نیست، در هر عصر و زمانی به یک شکل مخصوصی مردم عبادت کنند. یا چهارتا پند اخلاقی باشد. اینها هم مهم نیست. اما دینی است که حلال و حرامهای خیلی زیادی آورده است و هیچ شأنی از شئون زندگی بشر نیست الّا اینکه اسلام در آنجا قانونی وضع کرده و آورده است؛ این است که کار اسلام و کار ما مسلمانها از نظر این بحث خیلی دشوارتر است.

مخصوصاً این بحث یک بحثی نیست که بشود در یک جلسه همهٔ مسائلش را طرح و حلّاجی کرد و تمام شده تلقی کرد، فقط زمینه‌ای است برای مطالعه؛ و من یادداشتهای زیادی در همین زمینه از سابق داشتم و یکی از دوستان مشهدی من «۱»

(۱) [آیت اللّه خامنه‌ای مدّ ظلّه العالی]

از من گرفته که آنها را به صورت یک کتاب دربیاورد به نام اسلام و مقتضیات زمان.

زمانی در حدود بیست و پنج سخنرانی در همین زمینه کرده بودم و آنها را استخراج کردند، به علاوهٔ یک عده یادداشتها، او اینها را گرفته است که به صورت یک کتاب در بیاورد و در عین حال من آن کتاب را کافی و وافی برای همهٔ مسائل این بحث نمی‌دانم. پس بحث ما بیشتر جنبهٔ فهرست و راهنمایی و یا نشان دادن و ارائهٔ کلید حل این مشکل را دارد.

راز تحول تاریخ انسان

عرض کردیم بحث ما در دو قسمت است، یکی مسئلهٔ توسعه و تحول تاریخ که از ضروریات ناموس زندگی بشر است که تاریخ بشر متحول است و این یک رازی دارد. زندگی هیچ حیوانی حتی حیوانات اجتماعی از قبیل زنبور عسل متغیر و متحول نیست. دانشمندان نوشته‌اند زندگی زنبور عسل در چند هزار سال پیش هم بر همین نظام و بر همین وضع بوده که امروز هست. ولی بشر زود به زود نظامات و وضع زندگیش تغییر می‌کند و رازش همان است که قرآن بیان کرده است که بشر موجودی است که خودش مسئول زندگی خودش است. موجودات دیگر حتی حیوانات اجتماعی را طبیعت رهبری و سرپرستی و قیمومت می‌کند، غرایزی به یک معنا کور و جابر بر آنها مسلط است و هیچ گونه حق ابتکار به آنها داده نشده و مسئولیت تکوینی پیشبرد زندگی هم به آنها داده نشده است. ولی انسان موجودی است که زندگی او از ضعف شروع می‌شود و خودش باید مسیر تکاملی خویش را- البته با راهنماییهایی که از طرف انبیاء شده است- با ابتکار و قدرت و مسئولیت خودش طی کند.

منطق مبتنی بر اصل تغییر

راجع به مسئلهٔ تحول زندگی بشر منطقهای گوناگونی هست. بعضی- که حتماً شما با آنها برخورد کرده‌اید یا در نوشته‌هایشان دیده‌اید- وقتی که وارد این مسأله می‌شوند و می‌گویند اسلام نمی‌تواند برای عصر ما کافی باشد، به یک اصل فلسفی استدلال می‌کنند، می‌گویند قانون اصلی این جهان تغییر و حرکت است، هیچ چیزی در این جهان ثابت نیست و حتی در دو لحظه به یک حال نیست. همین خودِ ما که

اینجا نشسته‌ایم مثلًا خیال می‌کنیم ما که دیروز بودیم با ما که امروز هستیم صد درصد یکی هستیم در صورتی که ما در امروز نسبت به ما در دیروز خیلی تغییر کرده‌ایم منتها تغییر نامحسوس؛ چنانکه وقتی ما به خار ساعت نگاه می‌کنیم آن را ثابت می‌بینیم، هرچه هم دقت کنیم حرکتش را نمی‌بینیم ولی یک ساعت دیگر می‌بینیم یک دوازدهم این دایره را طی کرده است. اینکه به چشم دیده نشود دلیل بر عدم آن نیست. فلاسفه دربارهٔ مسئلهٔ حرکت در عالم که اصلًا ماهیت این عالم حرکت و

تغییر و تبدل است، خیلی سخنان گفته‌اند. حتی حکمای اسلامی می‌بینید که قائل به حرکت جوهریه شده‌اند و طبیعت را مساوی با حرکت و تغییر دانسته‌اند.

این افراد می‌گویند وقتی که اساسی‌ترین اصل در این جهان تغییر باشد و هیچ چیزی در این جهان جاویدان نباشد، دین هم یکی از آن چیزهاست، پس نمی‌تواند جاوید بماند. همه چیز در این عالم بر ضد جاوید ماندن است.

پاسخ

اگر مسأله فقط به این صورت به شکل فلسفی خالص طرح بشود، جواب خیلی ساده‌ای دارد و آن این است: آنچه که در جهان متغیر است پدیده‌های مادی جهان هستند. در اینکه پدیده‌ها متغیرند شکی نیست. لهذا پیغمبر خودش چون یکی از پدیده‌های جهان است متغیر است یعنی به صورت یک نوزاد متولد می‌شود، دوران کودکی را طی می‌کند، جوان می‌شود، پیر می‌شود و می‌میرد. إِنَّکَ مَیِّتٌ وَ إِنَّهُمْ مَیِّتُونَ «۱». ولی سخن دربارهٔ قوانین جهان است: آیا قوانین جهان هم متغیر است؟ خورشیدِ ما مسلّم پیر خواهد شد و روزی خواهد رفت. ستارگان هم همین‌طور.

تمام گیاهان و حیواناتی که در عالم هست مشمول این امر هستند. ولی آیا این دلیل می‌شود که قوانین فیزیک یا قوانین زیست‌شناسی هم کهنه بشوند؟ اسلام قانون است نه پدیده و آنچه متغیر است پدیده است. قرآن هم می‌گوید اسلام باقی می‌ماند ولی پیغمبر می‌میرد:

مصطفی را وعده داد الطاف حق گر بمیری تو نمیرد این سَبَق

دربارهٔ پیغمبر می‌گوید: إِنَّکَ مَیِّتٌ وَ إِنَّهُمْ مَیِّتُونَ ولی درباره اسلام و قرآن

---

(۱) زمر/ ۳۰

می‌گوید: إِنّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّکْرَ وَ إِنّا لَهُ لَحافِظُونَ «۱». البته این کاغذها و جلدهای قرآنها کهنه می‌شود ولی آن که هست حقایق قرآن است. اسلام از نوع معنی است نه از نوع صورت. پس ما باید بحثی روی معانی بکنیم. باید ببینیم اسلام که به صورت یک قانون است تا چه اندازه شکل قانون طبیعی را دارد یعنی هماهنگ با فطرت طبیعت و ساختمان طبیعت است. اسلام بیان کنندهٔ قانون است. قانون اسلام در واقع یک قانون موضوعه نیست، یک قانون طبیعی است که از طرف خدا بیان شده و در این قانون، طبیعت اجتماعی بشر در نظر گرفته شده است. این قانون، مدار زندگی بشر را تعیین می‌کند. نمی‌خواهم بگویم که به این دلیل اسلام باقی است؛ می‌خواهم بگویم اگر ما- مثل بسیاری از کسانی که در نوشته‌های خودشان می‌نویسند- تکیه‌مان تنها روی اصل تغییر، این اصل فلسفی، باشد فوراً به ما جواب می‌دهند که این حرف درست نیست، آنچه متغیر و کهنه شدنی و فرسودنی و مردنی و از بین رفتنی است پدیده‌هاست ولی قانونها مشمول این مطلب نیست، روی قانون جداگانه باید بحث کرد.

منطق دوم: قانون زندگی بشر متغیر است

عده‌ای که نظر دقیق تری دارند روی قانونها بحث می‌کنند، می‌گویند راست است، ما از این نظر نمی‌گوییم [اسلام جاودان نیست] که قانون طبیعت تغییر و تحول است بلکه از آن نظر می‌گوییم که اصلًا قانون زندگی بشر از آن نظر که زندگی بشر

است متغیر است، چرا؟ به همان دلیلی که عرض کردیم: چون بشر موجودی است که خودش مسئول خودش است و زندگی بشر متطوّر و متحول است نیازهای بشر تغییر می کند. قانون وضع می‌شود برای رفع نیازهای بشر. قانون، ارائهٔ طریقهٔ شرافتمندانه و عادلانهٔ رفع نیازمندیهای بشر است. پس ریشهٔ قانون نیازمندیهای اجتماعی است. می‌رویم سراغ نیازها: آیا نیازهای بشر همیشه یک جور است یا نیازها متغیر است؟ نیازهای بشر متغیر است. بشر در دورهٔ صیّادی و شکارگری یک نوع نیاز داشت، در دورهٔ کشاورزی نوع دیگری از نیاز پیدا کرد. در عصر ما که عصر ماشین است، ماشین به دنبال خودش نیازهای دیگری آورده است. نیازها که

---

(۱) حجر / ۹

تغییر کند قانون هم طبعاً باید تغییر کند.

از نظر این عده معنی اینکه مقتضیات زمان فرق می کند این است که نیازهای بشر تغییر می کند. مثالی ذکر می کنیم: آیا در صدسال پیش بشر نیاز داشت که برای خیابانها و ترافیک شهر یک سلسله مقررات راهنمایی وضع کند که مثلًا از طرف راست حرکت کنند، سبقت در چهارراه‌ها جریمه دارد؟ خیر، برای اینکه چنین نیازی نبود. در عصر الاغ سواری ترافیک به عنوان یک مسأله برای بشر وجود نداشت. این یک مسئله‌ای است که ماشین به وجود آورده است. و همچنین بسیاری از مقررات بین المللی. مثلًا مقررات کشتیرانی بین المللی که در اقیانوسها در شاهراهها حقوق بین المللی چه اقتضا می کند. اصلًا نیازش در قدیم نبود. نیاز، نیاز جدیدی است و قانون قانون جدیدی. یا در مقررات هوایی میان ملتها، مقررات مشترک و عمومی وجود دارد. چون نیازها تغییر می کند پس قوانین باید تغییر کند.

پاسخ

این سخن البته سخن دیگری است و روی این مطلب باید بحث شود. این مطلب راست است که شرایط زندگی بشر متغیر است و نیازهای بشر تغییر می کند ولی مطلب به این سادگی نیست. بشر یک نیازهای ثابت و همیشگی دارد و یک نیازهای متغیر و موقت. همهٔ نیازهای بشر متغیر نیست. نیازهایی که مربوط به معنی زندگی انسان است ثابت است و نیازهایی که مربوط به شکل و صورت زندگی انسان است متغیر و متحول است. شما نمی‌توانید این مطلب را که شکل زندگی دائماً تغییر می کند دلیل بگیرید که روح زندگی هم همیشه باید تغییر کند. مسائل دینی متوجه روح زندگی است نه شکل زندگی. شما اگر در خود اسلام مطالعه کنید- و این از ممیّزات اسلام است- در یک جا نمی‌بینید که اسلام روی شکل و صورت زندگی تکیه کرده باشد، بگوید من همین صورت را می‌خواهم، این صورت نباید تغییر کند.

همیشه روی روح و معنی زندگی تکیه می کند.

انسان و جهان هم همین گونه است. اینکه می گویند جهان همه چیزش تغییر می کند، آن جور «همه چیز» هم درست نیست.

طبیعت، وجهٔ متغیر جهان است اما اگر جهان یک وجهٔ ثابتی نمی‌داشت این وجهٔ متغیر را هم محال بود داشته باشد.

اگر همه چیز تغییر کند- آن‌طور که هراکلیتوس در قدیم گفته است و در عصر ما

خیلی دنبال کردند- و هیچ چیزی به هیچ وجهی و به هیچ وجهه‌ای در دو لحظه در یک حال باقی نماند، میان گذشته و آینده

هیچ ارتباطی نمی‌توانـد برقرار باشـد و هیـچ قانونی نمی‌تواند در عالم باشد. ولی همین عالم با این وجهۀ متغیری که دارد- که طبیعت وجهـۀ متغیر عـالم است- یک وجهـۀ ثابتی هم دارد که نگهدارنـدۀ این وجهـۀ متغیر عالم است که اگر آن وجهـۀ ثابت نبود این وجهۀ متغیر هم وجود نمی‌داشت.

حکمای اسـلامی که حرکت جوهریه را مطرح کرده‌انـد، توجه به وجهـۀ ثابت عالم هم کرده‌اند. گفته‌اند طبیعت متغیر است اما این طبیعت روحی دارد که آن روح همیشه ثابت است. مولوی در همین زمینه اشعاری عالی دارد، می گوید:

قرنها بر قرنها رفت ای همام وین معانی برقرار و بر دوام آب مُبْدَل شد در این جو چند بار عکس آن خورشـید دائم برقرار پس بنایش نیست بر آبی روان بلکه بر اقطار عرض آسمان این صفتها چون نجوم معنوی است و إن که بر چرخ معانی مستوی است

در کـل جهـان یک حقایق ثابتی است و یک وجهـۀ متغیر. در خود ما [همین‌طور است.] ما اگر یک روح و یک حیات ثابت و یـک منش مشـخص نمی‌داشتیم، این پیکر متغیر را هم نـداشتیم. اینکه مـا مـا هستیم، ما همان آدم چهل سال پیش و پنجاه سال پیش هسـتیم بـا اینکه تمـام این بـدن مـا چنـدین بـار تغییر کرده و ریخته، قسـمتی از آن به صورت نـاخن در زبـاله دان ریخته، قسـمتهای دیگرش به صورتهای دیگر، مثلًا سـلولهای پوست بدن ما به شکلی مثل پوسته ریخته است و به شکلهای دیگری دفع شده است و آن بدن ده سال پیش ما حالا خدا می‌داند که در کدام زباله‌دانیهاست ولی ما ما هستیم، به خاطر آن است که روح ما باقی است. زنـدگی اجتماعی بشـر هم عیناً ماننـد همان اندام بشـر است و مانند همۀ جهان است، یک روح ثابت دارد و یک پیکر متغیر.

ثبات اخلاق

مثلًا بشر از قدیم الایام نیازمند بوده است به اینکه به غرایز خودش نظام بدهد. دارای غریزۀ شهوت بوده، دارای غریزۀ جاه طلبی بـوده، دارای غریزۀ جنسـی بـوده است، در عین حـال دارای غریزۀ علمی و حس کـاوش بوده است، دارای غریزۀ زیبـایی بوده، دارای غریزۀ نیکی و احسان و اخلاق بوده و دارای غریزۀ پرستش و تقدیس بوده

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۴۷۹

است، دارای غرایز گوناگونی بوده است که حالا راجع به اصالت اینها که ریشـۀ همـۀ اینها یکی است یا نه، بحثی نـداریم. نیاز داشته است که این غرایز خودش را نظام بدهد. اسم این نظام دادن به غرایز «اخلاق» است. البته اخلاق غیر از آداب است.

آنچه که مربوط به نظام دادن غرایز است تغییر نمی کند.

مثلًا انسـان در اصول تربیتی خودش بایـد همیشه عقل خودش را بر شـهوات و جاه طلبی‌ها و به اصـطلاح قـدما عقل را بر نفس حاکم قرار بدهد. این یک اصلی است که بدن کهنه می‌شود و پیکرۀ جهان هم کهنه می‌شود ولی این اصل تغییر نمی کند.

همچنین [آیا] شـما می‌توانید بگویید اسـتقامت داشـتن- که یک صـفت و پدیدۀ اخلاقی است- حالا دیگر کهنه شده، در هزار سال پیش اسـتقامت داشتن برای انسان خوب بود ولی حالا دیگر خوب نیست؟ اعتماد به نفس داشتن و اتکاء به غیر نداشتن در قـدیم الایـام خوب بود ولی حالاـ بکلی تغییر کرده، نقطـۀ مقـابلش خوب است؟ و همچنین خصـائص اجتمـاعی از قبیل راسـت گفتن و دروغ نگفتن، امین بـودن و خیـانت نکردن؛ چـون اینهـا همه مسـائلی است مربوط به روح زنـدگی. یـا آنچه که به نـام حقوق بشـر نامیـده می‌شود: عـدالت، آزادی، مسـاوات، آیـا می‌شود گفت دنیای جدیـد، دیگر این حرفها را نمی‌پـذیرد، دیگر عـدالت کهنه شـد، دیگر آزادی کهنه شـد، دیگر مساوات کهنه شد، دیگر انساندوستی کهنه شد؟ شـما می‌بینید امروز هر ملتی که در تاریـخ خودش فردی را پیـدا می کنـد که در چنـد هزار سـال پیش مثلًا به آزادی یا مساوات احترام گذاشـته، به عـدالت

احترام گذاشته و کمتر ظلم کرده است، این امر را به عنوان یک مایهٔ مباهات ذکر می‌کند، چرا؟ چه معنی دارد که انسان بیاید یک مسئلهٔ مربوط به چند هزار سال پیش را در عصر آپولو و فضا طرح کند؟ جواب این است که این مسائل مربوط به روح زندگی است، مربوط به شکل و صورت زندگی نیست. پس اگر کسی بگوید نیازهای بشر تغییر می‌کند، می‌گوییم به این سادگی هم نیست که شما می‌گویید. بشر دو نوع نیاز دارد: نیازهای ثابت و همیشگی و نیازهای متغیر. چنین نیست که به طور کلی نیازها تغییر می‌کند. حال اینکه اسلام با نیازهای ثابت و نیازهای متغیر چه کرده، در فصل بعد صحبت می‌کنیم.

مسئلهٔ عصمت زمان

در اینجا به مطلب دیگری هم باید رسیدگی کنیم و آن این است: در برخی از

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۴۸۰

نحله‌های فلسفی اروپا و مخصوصاً در فلسفهٔ هگل که روی مسئلهٔ ملیت و نژادپرستی تکیه شده است، روی مسئله‌ای به نام- اگر چه این تعبیر را من می‌کنم- عصمت زمان یعنی معصوم بودن زمان تکیه گردیده است. او معتقد است که روح یک ملت همیشه به طرف جلو می‌رود و روح ملت مُلهَم از عقل مطلق است و بنابراین روح ملت اشتباه نمی‌کند. یک فرد اشتباه می‌کند ولی روح ملت و به تعبیر دیگر روح زمان اشتباه نمی‌کند، چنانکه بعضی این مطلب را به این شکل گفته‌اند که به طور کلی روح جامعهٔ بشری و روح زمان اشتباه نمی‌کند. این چگونه است؟.

ما اینجا هم باید اندکی بایستیم و بگوییم مطلب این‌طور نیست. زمان از خودش چیزی نیست که ما بگوییم زمان اشتباه می‌کند یا اشتباه نمی‌کند، این بشر است که باید روی او بحث کنیم که آیا اشتباه می‌کند یا اشتباه نمی‌کند. آنچه که بشر در اجتماع به وجود می‌آورد مختلف است، گاهی گُلهایی است که از عقل بشر، از علم بشر، از تفحصات و تحقیقات بشر شکفته است. گرچه در همینها هم باز بشر احیاناً اشتباه می‌کند ولی اگر به نسبت حساب کنیم هرچه پیش می‌رود از اشتباهات بشر کاسته می‌شود و به سوی کشف حقیقت می‌رود. بسیاری از پدیده‌های زمان همانهاست که صد درصد و به طور خالص محصول علم بشر و ناشی از تحقیق و عقل بشر است.

اینها آن چیزهایی است که بالضروره باید با آن هماهنگی کرد و بلکه در بعضی از قسمتها محال است انسان هماهنگی نکند یعنی نمی‌تواند رقابت کند. در دنیای اقتصاد، وقتی که یک وسیلهٔ جدید پیدا می‌شود که از هر جهت ارزانتر تهیه می‌شود و قدرت و دوام بیشتری دارد، آن کسی که با وسیلهٔ قدیم همان را با قیمت بیشتر تهیه می‌کند که باید گرانتر بفروشد و او ارزانتر به بازار می‌آورد، اصلًا نمی‌تواند با او رقابت کند. اینهاست که واقعاً جبر تاریخ است و در مقابل جبر تاریخ نمی‌شود مقاومت کرد. این مثل آن است که در دنیای امروز با این همه وسائل دفاعی که پیدا شده است یک مملکتی بخواهد لج کند بگوید من می‌خواهم از وسائل دفاعی قدیم مانند شمشیر و نیزه برای حفظ مملکتم استفاده کنم. معلوم است که معنای این سخن دفاع نکردن و تسلیم شدن است. محال و ممتنع است که اسباب و ابزار دفاعی قدیم بتواند در مقابل اسباب و ابزار جدید که روز به روز هم تغییر می‌کند مقاومت کند.

ولی یک مطلب دیگر هست و آن این است که انسان تنها یک موجود عالِم

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۴۸۱

نیست و کارهایش تنها از غریزهٔ علمیش ناشی نمی‌شود؛ انسان یک موجود شهوتران و هواپرست و جاه طلب هم هست و بسیاری از پدیده‌های جهان که پیدا می‌شود و خیلی هم نو و تازه است، وقتی که ما دقت می‌کنیم که این را عقل و علم به

وجود آورده یا شهوت و حرص و طمع و جاه طلبی، می‌بینیم زادهٔ علم نیست زادهٔ جاه طلبی بشر است، زادهٔ شهوت‌پرستی بشر است و حتی زادهٔ علم اسیر در دست جاه طلبی بشر است.

مثال ساده‌ای عرض می‌کنم: هروئین یک پدیدهٔ جدید است یا قدیم؟ یکی از جدیدترین پدیده‌های دنیا هروئین است، اصلًا محصول علم است اما نه محصول علم آزاد؛ محصول علم و عقل نیست، محصول علم اسیر در دست شهوت و جاه طلبی است. این بمبهای اتمی و این اسلحه‌های فوق العاده مخرّب مگر محصول توسعه و تحول دنیای جدید نیست؟ بلی. پس چرا حتی خود دول بزرگ نشسته‌اند با همدیگر مشورت می‌کنند که آیا می‌توانند یک راه حلی پیدا کنند که جلو این توسعه را بگیرند، بلکه بتوانند همهٔ این قوا و نیروهای مخرب را از بین ببرند ولی با توافق یکدیگر نه اینکه یکی داشته باشد دیگری نداشته باشد. این نشانهٔ آن است که خودشان تصدیق می‌کنند که علم را در یک مسیر انحرافی برده‌اند. برق کشف شد، اتم کشف شد و باروت و دینامیت کشف شد. همهٔ آن مکتشفین اوّلی که اینها را کشف کردند مقصود اصلی‌شان این بود که این نیروها را در خدمت بشر قرار بدهند.

شما دیدید که مکتشف دینامیت وقتی که دید از آن سوء استفاده می‌شود آنچنان ناراحت شد که آمد برای کفارهٔ عملش جایزهٔ نوبل را برای کسانی قرار داد که یک خدمت مفید انجام می‌دهند. مکرر شنیده‌ایم که دانشمند بزرگ جهان ما که در عصر ما بود و فوت کرد، اینشتین، همیشه متأسف بود که چرا این کشفی که او در باب اتم کرد قبل از اینکه مورد حُسن استفادهٔ بشر قرار بگیرد اینچنین مورد سوء استفادهٔ بشر قرار گرفت و همیشه می‌گفت: ای کاش من چنین اکتشافی نکرده بودم تا در خدمت جاه طلبی و هواپرستی بشر قرار نمی‌گرفت.

بنابراین زمان- که در واقع همان بشر است- هم امکان پیشروی دارد هم امکان انحراف. پس ما نمی‌توانیم تسلیم این کلمه بشویم: با مقتضیات زمان باید هماهنگی کرد. می‌گوییم ما باید مطلب را بشکافیم. راست است، مقتضیات زمان یعنی مقتضیات زندگی بشر. با کدام مقتضیات زمان می‌گویید باید هماهنگی کرد؟ آیا

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۴۸۲

هرچه که پدیدهٔ نو و جدید و پدیدهٔ قرن شد دیگر درست است؟! یا هرچه که بگوییم ذائقهٔ زمان نمی‌پسندد، دنیای امروز نمی‌پسندد، [غلط است؟!] دنیای امروز می‌خواهد بپسندد می‌خواهد نپسندد. مگر این هم یک مقیاسی است در جهان که ما بگوییم دنیای امروز می‌پسندد یا نمی‌پسندد. دنیای امروز یعنی اکثریت مردم. اینها هیچ وقت ملاک نمی‌شود. ما در مقابل زمان دست بسته نیستیم. در ابتدای سخن مضمون این آیه را عرض کردم: إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ الْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَ أَشْفَقْنَ مِنْهَا وَ حَمَلَهَا الْإِنْسَانُ «۱». انسان که چنین مسئولیت بزرگی را دارد، دو مسئولیت دارد: یکی اینکه در مسیر زمان پیش برود و با پیشرفت زمان مخالفت نکند، مقاومت نکند، کهنه‌پرستی نکند، مثل بسیاری از افراد، در عین حال یک مسئولیتی به همین اندازه بزرگ دارد که با انحرافات زمان مبارزه کند. اینجا یک مسئولیت سومی به وجود می‌آید و آن تشخیص دادن پیشرفتهای زمان از انحرافات زمان است، که مثل آن طبقهٔ اوّلی که عرض کردم، با پیشرفت زمان به نام انحراف زمان مبارزه نکنیم، و همچنین دنبال انحرافات زمان به نام پیشرفت زمان نرویم.

وظیفهٔ ما

ما در اینجا «۲» که خود را پاسدار معارف اسلامی می‌دانیم باید یکی از وظایف خودمان را این بدانیم که از روی مبانی دقیق علمی، فلسفی، اجتماعی و مطالعات زیاد تاریخی، این راه را در میان این دو دستهٔ مفرط و مفرّط، در جامعه مشخص کنیم؛

[همچنان که با آن طبقه مبارزه می‌کنیم که انحرافات زمان را به نام پیشرفت زمان می‌پذیرند،] با آن طبقه مبارزه کنیم که با هر جدیدی و با هر امر نوی مخالفت می‌کنند. یک عده افراد بودند که گویا همهٔ پیمانهایشان با کهنه بسته شده بود. مثلًا برای نوشتن باید یک قلمدان مرکّب باشد و لیقه به آن شکل باشد که چقدر وقت بگیرد برای اینکه این مرکّب درست بشود و قلم دم به دم در دوات برود، چقدر وقت از این جهت می‌گیرد، باز قلم یک جایش مثلًا پر مَد بنویسد یک جایش کم مد؛ به جای یک خودنویسِ به این سادگی که انسان یک‌دفعه که به این سرعت پر می‌کند،

---

(۱) احزاب/ ۷۲

(۲) [دانشکدهٔ الهیات دانشگاه مشهد]

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۴۸۳

بعد ساعات متوالی می‌نویسد، فکرش هم دیگر صرف اینکه دائماً متوجه دوات و قلم باشد نمی‌شود. می‌گفتند چون از قدیم پدران ما همیشه با دوات و قلم کار می‌کردند ما با خودنویس کار نمی‌کنیم. به قول آن شخص گفته بود: «یَترُکونَ حمارَ اللّه وَ یَرکَبونَ شمن‌دوفر «۱»» حمار اللّه را رها می‌کنند و سوار شمن‌دوفر می‌شوند!.

در مشهد- ما که یادمان نمی‌آید ولی شنیدیم- اولین باری که در «آستانه» برق کشیدند یک کسی هیاهو راه انداخت، مردم ریختند و تمام چراغ برقها را خاموش کردند. به چه دلیل؟ مگر در متنی از متون اسلام، در آیه‌ای از آیات قرآن مثلًا وارد شده یا أیها الذین آمنوا علیکم به چراغ نفتی و مبادا که این چراغ نفتی را از دست بدهید! یا أیها الذین آمنوا علیکم به اینکه همیشه الاغ سوار بشوید و غیر از الاغ چیز دیگری سوار نشوید. اینها مخلوط کردن دین با سنتهایی است که در میان مردم پیدا می‌شود و بعد شکل تقدس پیدا می‌کند.

باز یادم هست که در دهات، تازه دبستان پیدا شده بود و یک آقایی اینجور استدلال می‌کرد- البته خلط مبحث بود- و در واقع مغالطه می‌کرد، می‌گفت: ای آقا! این حرفها چیست، مگر مردم دیگر که مکتبخانه می‌رفتند ملا نمی‌شدند؟ مگر شیخ مرتضی انصاری از راه همین «الف دو زبر ان دو زیر ان دو پیش ان» ملاـ نشد؟ خوب بچه‌های ما هم همین جورند. او خیال کرده که شیخ مرتضی انصاری که شیخ مرتضی انصاری شد شرطش همین بود. شیخ مرتضی انصاری که شیخ مرتضی انصاری شد به علل دیگری بود، البته این هم مانع بزرگی در راهش نبود. برای او هم اگر یک متد درسی بهتری تعیین شده بود از آنچه هم که شد خیلی بهتر می‌شد. این دیگر جزو اسلام نیست که مثلًا ما نوآموز را که می‌خواهیم یاد بدهیم حتماً باید به آن ترتیبِ الف ب و بعد الف سرگردان و از این حرفها باشد یا به شکل دیگری. اسلام که روی اینجور مسائل تکیه‌ای نکرده است.

در بخش دوم که ما وارد مسائل اسلامی می‌شویم باز فهرست وار چند مطلب را باید عرض کنم. اسلام یک سیستم قانون‌گذاریِ- اگر بگویم جادویی می‌ترسم اهانت باشد- خیلی عجیب دارد که به همان دلیل می‌تواند همیشه با پیشرفتهای زمان هماهنگ باشد و بلکه هادی و راهنما باشد در عین اینکه با انحرافات زمان

---

(۱) [refednimehC کلمه‌ای فرانسوی و به معنی قطار شهری است.]

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۴۸۴

مبارزه کند. راز اصلی چیزی است که در یک آیهٔ قرآن بیان شده و سربسته مطلب را گفته است و آن این است که اسلام دینی است که جدا از قانون خلقت نیست یعنی واضع این قانون خالق این خلقت است و آن را مطابق و هماهنگ با خلقت

وضع کرده که در آن آیه می‌فرماید: فَأَقِمْ وَجْهَکَ لِلدِّینِ حَنِیفاً فِطْرَتَ اللّهِ الَّتِی فَطَرَ النّاسَ عَلَیْها «۱» می گوید دین خلقت الهی است، خود دین مطابق و هماهنگ با خلقت الهی است. در یک آیهٔ دیگر می گوید: أَمّا ما یَنْفَعُ النّاسَ فَیَمْکُثُ فِی الْأَرْضِ «۲» به این دلیل باقی می‌ماند که به حال مردم نافع و مفید است. این که یک امر کلی است؛ در اسلام چه چیزهایی وجود دارد که این دین را با خلقت و با نوامیس خلقت- که تطور و تکامل از جمله نوامیس خلقت است- هماهنگ کرده؟

اصالت عقل در اسلام

یکی از آن رمزها و رازها اصالتی است که اسلام برای عقل قائل شده است. تحقیقاً شما هیچ دینی و هیچ کتاب آسمانی را پیدا نمی کنید که به اندازهٔ اسلام برای عقل ارزش و اصالت قائل شده باشد. متأسفانه ما نمی‌توانیم مبلّغ خوبی برای دین خودمان اسلام باشیم. آیا این شوخی است که شما وقتی که به کتب فقهی مراجعه می کنید می‌بینید آنگاه که می‌خواهند منابع اجتهاد و استنباط را به دست بدهند، می گویند: کتاب، سنت، اجماع، عقل. عقل را به عنوان منبعی در عرض کتاب و سنت و اجماع قرار می‌دهند که اجماع هم خودش یک بحث خاصی است و به یک معنا عین کتاب و سنت است و جدا نیست.
این خیلی افتخار بزرگی است که از صدر اسلام علمای اسلام آمدند گفتند که بین عقل و شرع هماهنگی است: کُلُّ ما حَکَمَ بِهِ الْعَقْلُ حَکَمَ بِهِ الشَّرْعُ وَ کُلُّ ما حَکَمَ بِهِ الشَّرْعُ حَکَمَ بِهِ الْعَقْلُ. مقصودشان این بود که اگر واقعاً یک چیزی را عقل اکتشاف کند، ما فرضاً دلیل نقلی نداشته باشیم، همین اکتشاف عقل کافی است که بفهمیم اسلام با این موافق است و اگر دلیل نقلی به ما نرسیده، بوده و به ما نرسیده است.
آنچه هم که شرع به طور قطع حکم می کند عقل حکم می کند، یعنی راز و رمزی دارد

(۱) روم/ ۳۰

(۲) رعد/ ۱۷

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۴۸۵
که اگر عقل به آن راز و رمز پی ببرد تصدیقش می کند؛ یعنی مقررات اسلام بر اساس یک مجهولات و مرموزات و خارج از دسترس اندیشه و فکر و عقل نیست، بر اساس یک سلسله مصالح و مفاسد در زندگی بشر است که برای عقل قابل مطالعه است. [قاعدهٔ] «کل ما حکم به الشرع حکم به العقل» می‌خواهد بگوید اسلام یک دین منطقی است؛ فرضاً فلسفهٔ یک حکمش الآن برای عقل روشن نیست ولی یک امر مرموزِ مربوط به عالم مجهولات هم نیست که اصلًا بکلی ضد عقل باشد، مثل حرفهایی که مسیحیت در باب تثلیث می گوید که ایمان غیر از عقل است. ایمان غیر از عقل نیست. حساب اینکه ایمان از عقل جداست در اسلام وجود ندارد و همین امر قدرتی به فقه اسلامی بخشیده است. (اصول دین اسلامی که اساساً منطقهٔ انحصاری عقل است، به عکس مسیحیت که اصول دین برای عقل منطقهٔ ممنوعه است.) این مسأله سبب شده است که به علمای اسلام یک میدان بازبدهد که در مسائل، عقل را دخالت بدهند و خود همین یکی از اسباب پیروزیهای فقه اسلامی در ادوار گذشته است. در بسیاری از مجامع بین المللی که روی فقه اسلامی مطالعه کرده‌اند انعطاف فقه اسلامی را خیلی ستایش کرده‌اند. انعطاف عجیبی دارد.

عدم توجه اسلام به شکلهای زندگی و توجه به روح زندگی

علت دومی که در اسلام وجود دارد [و موجب هماهنگی با توسعه و تحول دنیاست] همان است که در ضمن عرایضم اشاره کردم که اسلام به صور و شکلهای زندگی توجه ندارد، هیچ عنایت ندارد که شکلی از شکلهای زندگی را تثبیت کند، همیشه به روح زندگی توجه دارد و به همین جهت از تصادم با پیشرفتهای زندگی پرهیز کرده چون آنچه که علم و صنعت و تکنیک آن را پیش می‌برد صورت زندگی و ابزار زندگی است، ساختمانها و [قالبهای زندگی است. مثال:] «۱» اگر من بخواهم پول بدهم و در ازایش چیزی بخرم که اساساً هیچ فایده‌ای به حال من ندارد، اسلام می‌گوید این معامله باطل است؛ تو باید در مقابل، یک مال بگیری؛ این که ثروت نیست و به حال تو فایده ندارد، یا فایده‌ای است که تو خیال می‌کنی فایده است ولی اسلام به رسمیت نمی‌شناسد. از آن طرف فقها گفته‌اند چون اسلام استفاده از اعیان نجسه را

(۱) [افتادگی از نوار است.]

تحریم کرده پس خریدوفروشش جایز نیست و از نوع معاملات باطل است. مثلًا خون. استفاده‌ای که از خون در آن وقت می‌کردند این بود که خون را می‌خوردند.

اسلام خوردن خون را تحریم کرده است. حالا اگر زمان تغییر کرد و برای خون استفاده‌ای کشف شد و خون مورد استفاده‌ای غیر از آن استفاده‌ای که قبلًا می‌کردند و اسلام آن را تحریم کرده بود قرار گرفت، استفاده‌ای که خود اسلام هم آن را جایز می‌داند، مثل همین که از خون انسانی در بدن انسان دیگر یا برای مجروحین استفاده می‌کنند، [در این صورت حکم تغییر می‌کند.] اسلام گفت خون خوردن حرام است، نگفت خون تزریق کردن به بدن دیگری حرام است. در گذشته اگر معامله روی آن انجام می‌شد مصداق اکل مال به باطل بود. امروز تغییر کرد، دیگر مصداق اکل مال به باطل نیست.

بنابراین آن قانونی که در خود قرآن هم به آن تصریح شده (لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ) «۱»* ثابت و تغییرناپذیر و نسخ‌ناپذیر است. ولی یک چیزی یک روز اگر روی آن معامله بشود مصداق اکل مال به باطل است، روز دیگر نیست. چون آن اکل مال به باطل این را کنترل می‌کند بنابراین تغییر موضوع پیدا می‌شود. تغییر موضوع که پیدا شد حکمش هم تغییر می‌کند. ولی این نسخ نیست. قانون اسلام نسخ نشده، موضوع عوض شده و تبدل پیدا کرده است.

داستان آقا شیخ علی زاهد

یک شوخی هم برایتان عرض بکنم: یکی از زُهّاد بسیار معروف عصر ما که واقعاً مرد متقی و پرهیزکاری بوده و فقیه عالمی هم بوده مرحوم آقا شیخ علی زاهد قمی است که در نجف بوده است. ایشان یک تعصب و تصلّبی داشت [در عدم استفاده از کالاهای خارجی.] یک گاندی بود ولی گاندی برای خودش نه برای همهٔ مردم و لهذا خاصیت کار گاندی را نداشت. امتعهٔ خارجی را خودش برای خودش تحریم کرده بود البته روی یک نظر صحیحی، می‌گفت تا امتعهٔ مسلمانی هست ما امتعهٔ خارجی استفاده نمی‌کنیم. تا پارچهٔ وطنی و داخلی بود پارچهٔ خارجی نمی‌خرید.

اگر چای هم می‌خواست بخورد چای خارجی نمی‌خورد چای داخلی می‌خورد. از

(۱) بقره/ ۱۸۸ و نساء/ ۲۹

قند هم اگر خارجی بود استفاده نمی‌کرد و مثلًا کشمش می‌خورد. یک مادر و دختر فرنگی، مسلمان شده و در کربلا مجاور شده بودند و آن دختر واقعاً هم مسلمان شده بود چون تا آخر زندگیش اشخاصی شاهدش بودند، یک مسلمان بسیار خوب و متدینی. عیال آقای آقا شیخ علی فوت می‌کند. خود آن دختر داوطلب می‌شود که بیاید زن آقای آقا شیخ علی زاهد بشود. آقا شیخ علی هم ایشان را عقد کرد و بعد گفتند چه زندگی خوبی داشتند! و این زن اروپایی با یک مرد زاهدِ این گونه چگونه خودش را تطبیق داده بود که گفتند آقا شیخ علی بعد از فوت او دیگر تقریباً متلاشی شد. یک کسی به او گفت: آقا! شما که می‌فرمودید ما امتعهٔ خارجی استعمال نمی‌کنیم (خندهٔ حضار)! گفت: فرزند! تبدل موضوع شده است (خندهٔ حضار). گفت: او دیگر خارجی نیست، مسلمان شده، تبدل موضوع شده است. پس مسئلهٔ تبدل موضوع مسئلهٔ دیگری است.

مثال دیگر: شما در فقه یک باب می‌بینید به نام سَبق و رمایه، یعنی بر هر مسلمانی مستحب است که اسبدوانی بکند و حتی می‌دانید که پول گذاشتن در هر جای دیگر جایز نیست، در اینجا جایز است: «لا سَبْقَ الّا فی خُفٍّ اوْ حافِرٍ اوْ خَیْلٍ».

رمایه هم تیراندازی و از مستحبات است. ممکن است کسی بگوید این کتاب سبق و رمایهٔ فقه اسلامی بکلی منسوخ شده، چون حالا نه به اسبدوانی و مسابقهٔ اسبدوانی چندان احتیاج است مگر برای تفنن، و نه به تیراندازی با تیر و کمان نیازی هست. ولی اگر کسی مطالعه کند می‌بیند سبق و رمایه ناشی از یک اصل ثابت است و آن این است: وَ أَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَ مِنْ رِباطِ الْخَیْلِ (۱). اسلام یک دین اجتماعی است و برای ملت اسلام نیروی دفاعی خیلی قوی می‌خواهد، می‌گوید در مقابل دشمن تا حد اعلی باید نیرومند بشوید. اسبدوانی و تیراندازی را سنت کرد برای اینکه می‌خواست سربازهایش در میدانهای مبارزه قوی و نیرومند باشند. روح این حکم، «أَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَ مِنْ رِباطِ الْخَیْلِ» است. سبق و رمایه جامه‌ای است که اسلام بر آن اصل ثابت و نسخ ناشدنی پوشانده است. و به عبارت دیگر سبق و رمایه شکل اجرایی «أَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَ مِنْ رِباطِ الْخَیْلِ» است. تا وقتی سبق و رمایه سنت مستحب است که آن وظیفهٔ خودش را در اجتماع انجام بدهد.

---

(۱) انفال/ ۶۰

وقتی یک چیز دیگر به جای این تیراندازی و اسبدوانی آمد و وظیفهٔ آن را چیز دیگر دارد انجام می‌دهد پس شکل اجرایی «أَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَ مِنْ رِباطِ الْخَیْلِ» این نیست، چیز دیگر است، در شکل دیگر باید اجرا بشود.

اسلام برای نیازهای ثابت قانون ثابت وضع می‌کند ولی برای نیازهای متغیر وضع متغیر در نظر می‌گیرد. وضع متغیر این است که این را پیوند کرده با آن اصل ثابت. برای یک عالم دانشمند روشنفکر اسلامی کافی است که بگوید موضوع تغییر کرد، آنچه که من باید اجرا کنم آن است. می‌گویید مسابقه حالا با تفنگ است؟

بسیار خوب، این به جای آن. اکنون باید با هواپیماهای میگ و فانتوم مسابقه داد؟

بله، اکنون مسابقه باید در آن میدان صورت بگیرد؛ چون اسلام عاشق تیر و کمان که نیست، اسلام عاشق قوّت و نیرومندی است. آن را به خاطر این گفته است. این قالب و پیکری است از برای آن روح. و بازهم من مثال در باب علم و غیر علم زیاد دارم.

برای عرایض من تتمه‌ای باقی مانده، اگر اجازه بفرمایید در فرصت دیگری دربارهٔ این موضوع صحبت بکنم. پیش‌بینی‌های دیگری هست که در سیستم قانون‌گذاری اسلام شده است که همان پیش‌بینی‌ها یک تحرک و دینامیسمی در قوانین اسلامی

به وجود آورده است. کشف دینامیسم در قوانین اسلام به شکلی که این کشف از خود اسلام انجام شود، از مهمترین وظایف ماست و بهترین راه حل این مشکل است.

«و صلّی اللّه علی محمّد و آله الطاهرین»

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۴۸۹

فهرستها

اشاره

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۴۹۱

فهرست آیات قرآن کریم

متن آیه- نام سوره- شماره آیه- صفحه.

فهرست احادیث

متن حدیث- گوینده- صفحه.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۴۹۹

فهرست اشعار عربی

فهرست اشعار فارسی

مطهری، شهید مرتضی، فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ۳ جلد، قم - ایران، اول، ه ق

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۱، ص: ۵۰۲

فهرست اسامی اشخاص

فهرست اسامی. کتب، مقالات، نشریات

درباره مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

بسم الله الرحمن الرحیم

جاهِدُوا بِأَمْوالِکُمْ وَ أَنْفُسِکُمْ فی سَبیلِ اللَّهِ ذلِکُمْ خَیْرٌ لَکُمْ إِنْ کُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (سوره توبه آیه ۴۱)

با اموال و جانهای خود، در راه خدا جهاد نمایید؛ این برای شما بهتر است اگر بدانید حضرت رضا (علیه السّلام): خدا رحم نماید بنده‌ای که امر ما را زنده (و برپا) دارد ... علوم و دانشهای ما را یاد گیرد و به مردم یاد دهد، زیرا مردم اگر سخنان نیکوی ما را (بی آنکه چیزی از آن کاسته و یا بر آن بیافزایند) بدانند هر آینه از ما پیروی (و طبق آن عمل) می کنند

بنادر البحار-ترجمه و شرح خلاصه دو جلد بحار الانوار ص ۱۵۹

بنیانگذار مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان شهید آیت الله شمس آبادی (ره) یکی از علمای برجسته شهر اصفهان بودند که در دلدادگی به اهلبیت (علیهم السلام) بخصوص حضرت علی بن موسی الرضا (علیه السلام) و امام عصر (عجل الله تعالی فرجه الشریف) شهره بوده و لذا با نظر و درایت خود در سال ۱۳۴۰ هجری شمسی بنیانگذار مرکز و راهی شد که هیچ وقت چراغ آن خاموش نشد و هر روز قوی تر و بهتر راهش را ادامه می دهند.

مرکز تحقیقات قائمیه اصفهان از سال ۱۳۸۵ هجری شمسی تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن امامی (قدس سره الشریف) و با فعالیت خالصانه و شبانه روزی تیمی مرکب از فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مختلف مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

اهداف :دفاع از حریم شیعه و بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام) تقویت انگیزه جوانان و عامه مردم نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی، جایگزین کردن مطالب سودمند به جای بلوتوث های بی محتوا در تلفن های همراه و رایانه ها ایجاد بستر جامع مطالعاتی بر اساس معارف قرآن کریم و اهل بیت علیهم السّلام با انگیزه نشر معارف، سرویس دهی به محققین و طلاب، گسترش فرهنگ مطالعه و غنی کردن اوقات فراغت علاقمندان به نرم افزار های علوم اسلامی، در دسترس بودن منابع لازم جهت سهولت رفع ابهام و شبهات منتشره در جامعه عدالت اجتماعی: با استفاده از ابزار نو می توان بصورت تصاعدی در نشر و پخش آن همت گمارد و از طرفی عدالت اجتماعی در تزریق امکانات را در سطح کشور و باز از جهتی نشر فرهنگ اسلامی ایرانی را در سطح جهان سرعت بخشید.

از جمله فعالیتهای گسترده مرکز :

الف)چاپ و نشر ده ها عنوان کتاب، جزوه و ماهنامه همراه با برگزاری مسابقه کتابخوانی

ب)تولید صدها نرم افزار تحقیقاتی و کتابخانه ای قابل اجرا در رایانه و گوشی تلفن سهمراه

ج)تولید نمایشگاه های سه بعدی، پانوراما ، انیمیشن ، بازیهای رایانه ای و ... اماکن مذهبی، گردشگری و...

د)ایجاد سایت اینترنتی قائمیه www.ghaemiyeh.com جهت دانلود رایگان نرم افزار های تلفن همراه و چندین سایت مذهبی دیگر

ه)تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و ... جهت نمایش در شبکه های ماهواره ای

و)راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی (خط ۲۳۵۰۵۲۴)

ز)طراحی سیستم های حسابداری ، رسانه ساز ، موبایل ساز ، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک ، SMS و...

ح)همکاری افتخاری با دهها مرکز حقیقی و حقوقی از جمله بیوت آیات عظام، حوزه های علمیه، دانشگاهها، اماکن مذهبی مانند مسجد جمکران و ...

ط)برگزاری همایش ها، و اجرای طرح مهد، ویژه کودکان و نوجوانان شرکت کننده در جلسه

ی)برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم و دوره های تربیت مربی (حضوری و مجازی) در طول سال

دفتر مرکزی: اصفهان/خ مسجد سید/ حد فاصل خیابان پنج رمضان و چهارراه وفائی / مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان

تاریخ تأسیس: ۱۳۸۵ شماره ثبت : ۲۳۷۳ شناسه ملی : ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶

وب سایت: www.ghaemiyeh.com ایمیل: Info@ghaemiyeh.com فروشگاه اینترنتی: www.eslamshop.com

تلفن ۲۵-۲۳۵۷۰۲۳- (۰۳۱۱) فکس ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱) دفتر تهران ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱) بازرگانی و فروش ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹ امور کاربران ۲۳۳۳۰۴۵(۰۳۱۱)

نکته قابل توجه اینکه بودجه این مرکز؛ مردمی ، غیر دولتی و غیر انتفاعی با همت عده ای خیر اندیش اداره و تامین گردیده و لی جوابگوی حجم رو به رشد و وسیع فعالیت مذهبی و علمی حاضر و طرح های توسعه ای فرهنگی نیست، از اینرو این مرکز به فضل و کرم صاحب اصلی این خانه (قائمیه) امید داشته و امیدواریم حضرت بقیه الله الاعظم عجل الله تعالی فرجه الشریف توفیق روزافزونی را شامل همگان بنماید تا در صورت امکان در این امر مهم ما را یاری نمایندانشاالله.

شماره حساب ۶۲۱۰۶۰۹۵۳ ، شماره کارت :۶۲۷۳-۵۳۳۱-۳۰۴۵-۱۹۷۳و شماره حساب شبا : IR۹۰-۰۱۸۰-۰۰۰۰-۰۰۰۰-۰۶۲۱-۰۶۰۹-۵۳به نام مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان نزد بانک تجارت شعبه اصفهان – خیابان مسجد سید

ارزش کار فکری و عقیدتی

الاحتجاج - به سندش، از امام حسین علیه السلام -: هر کس عهده دار یتیمی از ما شود که محنتِ غیبت ما، او را از ما جدا کرده است و از علوم ما که به دستش رسیده، به او سهمی دهد تا ارشاد و هدایتش کند، خداوند به او می‌فرماید: «ای بنده بزرگوار شریک کننده برادرش! من در کَرَم کردن، از تو سزاوارترم. فرشتگان من! برای او در بهشت، به عدد هر حرفی که یاد داده است، هزار هزار، کاخ قرار دهید و از دیگر نعمت‌ها، آنچه را که لایق اوست، به آنها ضمیمه کنید».

التفسیر المنسوب إلی الإمام العسکری علیه السلام: امام حسین علیه السلام به مردی فرمود: «کدام یک را دوست‌تر می‌داری: مردی اراده کشتن بینوایی ضعیف را دارد و تو او را از دستش می‌رَهانی، یا مردی ناصبی اراده گمراه کردن مؤمنی بینوا و ضعیف از پیروان ما را دارد، امّا تو دریچه‌ای [از علم] را بر او می گشایی که آن بینوا، خود را بِدان، نگاه می‌دارد و با حجّت‌های خدای متعال، خصم خویش را ساکت می‌سازد و او را می‌شکند؟».

[سپس] فرمود: «حتماً رهاندن این مؤمن بینوا از دست آن ناصبی. بی گمان، خدای متعال می‌فرماید: «و هر که او را زنده کند، گویی همه مردم را زنده کرده است»؛ یعنی هر که او را زنده کند و از کفر به ایمان، ارشاد کند، گویی همه مردم را زنده کرده است، پیش از آن که آنان را با شمشیرهای تیز بکشد».

مسند زید: امام حسین علیه السلام فرمود: «هر کس انسانی را از گمراهی به معرفت حق، فرا بخواند و او اجابت کند، اجری مانند آزاد کردن بنده دارد».